SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

TOMUS II.

SANCTI

THOMAE

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS II



PARMAE

TIPIS PETRI FIACCADORI

[illegible]

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

SUMMAE THEOLOGICAE

VOLUMEN SECUNDUM

SANCTI
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
SUMMA THEOLOGICA

ADJECTIS

BREVIBUS CONCLUSIONIBUS EX EDITIONE R. P. JOANNIS NICOLAI

VOLUMEN II.

COMPLECTENS PRIMAM SECUNDAE.



PARMAE
TYPIS PETRI FIACCADORI
MDCCCLIII

SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA.

PRIMA SECUNDÆ

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 *orth. Fid., cap.* 12, *a princ., homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur* intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum; *postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, idest, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.*

QUAESTIO PRIMA.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI.

(In octo articulos divisa.)

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum hominis sit agere propter finem; 2.° utrum hoc sit proprium rationalis naturae; 3.° utrum actus hominis recipiant speciem a fine; 4.° utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae; 5.° utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines; 6.° utrum homo ordinet omnia in ultimum finem; 7.° utrum idem sit finis ultimus omnium hominum; 8.° utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homini conveniat agere propter finem. — (*Infra, art.* 2, *corp., et qu.* 6, *art.* 1, *corp., et qu.* 28, *art.* 6, *corp., et qu.* 94, *art.* 2, *corp., et qu.* 109, *art.* 6, *corp., et* 3 *cont., cap.* 2, *et op.* 2, *cap.* 100.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum haec praepositio *propter* designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 1, in princ.). Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, in lib. 2 Physic. (text. 85 et 88). Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Concl. Cum hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, et etiam necessario; omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.

Respondeo dicendum, quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae* quae sunt propriae hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis (1) irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie *humanae* quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis*. Illae ergo actiones proprie *humanae* dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones,* sed non proprie *humanae,* cum non sint hominis, inquantum est homo.

Manifestum est autem, quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causae.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Palav. an. 1698. Theologi, Nicolai et edit. Palav. ann. 1712 omittunt *aliis*.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est in corp. art. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est, quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate; et ita aliqua actio (1) hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi actiones non sunt proprie humanae; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae. — (*Inf., quaest.* 30, *art.* 2, *corp., et* 2 *cont., cap.* 46, *et* 3, *cap.* 1, 2, 16, 24, 109, 110 *et* 111, *et de Unione Verb., art.* 3, *corp., et* 2 *Phys., lect.* 4, *cap.* 2, *princ., et lect.* 10, *princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

2. Praeterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

3. Praeterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42). Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

Sed contra est quod Philosophus probat in 2 Phys. (text. 49), quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

Concl. Quamquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturae, ut propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur (2) formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis et rationis;* illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est, 1 p., quaest. 22, art. 2 ad 4, et quaest. 105, art. 1 ad 2.

Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit (1) propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod objectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causae moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia (2) officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

ARTICULUS III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine. — (*Inf., art.* 4, *et quaest.* 18, *art.* 2, 3 *et* 4, *et quaest.* 72, *art.* 1 *et* 3, *et* 2, *dist.* 40, *art.* 2, *corp., et Mal. quaest.* 2, *art.* 4 *ad* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim

(1) Ita Nicolai. Editi plurimi, *ubi aliqua.*
(2) Ita cod. et editi plurimi. Edit. Rom., *non sequitur.*

(1) Ita editi fere omnes. Theologi, *homo seipsum agit.* Cod. Alcan. *dicendum quod homo quando per se agit.*
(2) Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis pluribus. Edit. Rom. et Patav. an. 1698, *omnia sua particularia.*

est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Praeterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Praeterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Moribus Eccl. et Manichaeorum (de Mor. Manich., cap. 13 aequiv.): *Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.*

Concl. Cum actus proprie dicantur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, proprie etiam ex fine speciem recipiunt.

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quaest., quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis; et similiter est terminus eorumdem; nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tamquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam (in praefat. prope finem), *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus; et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 1, secundum hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiae et ad satisfaciendum irae; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.
(3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom. (in princ. lect. 1). Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Praeterea, ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitae, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Praeterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 2 Metaph. (text. 9), quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.* Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Concl. In finibus et his quae propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum, a quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8 Physic. (text. 34), quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appe-

titus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a (1) fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur Sap. 11, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1 Posterior. (text. 6), quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum;* quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero praeexistenti, inquantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. — (Inf., quaest. 12, art. 1, et quaest. 13, art. 3, ad 2, et 2, dist. 24, art. 3, corp., et 3, dist. 31, quaest. 1, art. 1, corp., et Mal. quaest. 14, art. 2, corp., fine.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus 19 de Civ. Dei, cap. 1 et 3, quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor; scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturae, et in virtute.* Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

2. Praeterea, quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Praeterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra; illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit; unde de gulosis dicitur Philipp. 3, 19: *Quorum Deus venter est,* quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire,* ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Concl. Cum illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius; non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius (1). Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei (cap. 1, a princ.): *Finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene* (2) *sit.* Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum (3) ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, art. 3 hujus quaest., oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia ap-

(1) Theologi removent praepositionem *a*; eam vero habent codd. et editi fere omnes.

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. Camer. et aliis, ut *sit bonum perfectum ipsius.*

(2) Al., *plenum.*

(3) Edit. Rom., *perfectivum.*

petibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est, art. praec.

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod, etsi plura accipi possunt quae ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum (1).

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.).

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem. — (*Inf., quaest.* 60, *art.* 2, *corp., et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 4, *et* 1, *cont., cap.* 110.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quaecumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Praeterea, Philosophus dicit in princ. Metaphys. (cap. 2, in princ.), quod *scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur*: nec tamen potest dici, quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Praeterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus 19 de Civ. Dei (cap. 1, a princ.): *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur caetera, illud autem propter seipsum.*

Concl. Cum ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causae secundae; oportet ut quaecumque vult homo velit propter ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum (1) finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent (2), nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa; quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum. — (*Sup., art.* 5, *corp., et* 1 *Eth., lect.* 9, *fin.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Praeterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Praeterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 13 de Trinit. (cap. 4, in princ.), quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem qui est beatitudo.*

Concl. Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quae per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur.

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est, art. 5 hujus quaest.

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur,

(1) Al., *extra ipsam.*

(1) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *propter ultimum.*

(2) Edit. Rom. omittit *nisi.*

non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tamquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est, (art. 5 hujus quaest.).

ARTICULUS VIII.

Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant. — (*Inf., quaest.* 103, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 38, *art.* 1, *et* 2, *corp., et* 1 *cont., cap.* 75, *et* 3, *cap.* 17, 25 *et* 27, *fin., et* 97, *et ver. qu.* 5, *art.* 6, *ad* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Praeterea, Dionysius dicit in lib. de div. Nom. (cap. 10, in princ., et cap. 4, lect. 1), quod *Deus convertit omnia ad seipsum tamquam ad ultimum finem.* Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Praeterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis (1) est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit, lib. 19 de Civ. Dei, cap. 1, et 13 de Trinit., cap. 4. Sed *non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 5. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Concl. Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantum ad illius consecutionem et adeptionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph. (2), (text. 22), finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, et *quo*: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniae, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo, et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

(1) Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis plurimis. Edit. Rom., *bonum voluntatis.*

(2) Cod. Camer., habet 2 *Physic.*, sed neutro in loco talis distinctio invenitur, licet 2 Physic., text. 24, aliqua finis distinctio proponatur.

QUAESTIO II.

DE IIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT.

(In octo articulos divisa)

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum beatitudo consistat in divitiis; 2.° utrum in honoribus: 3.° utrum in fama sive in gloria; 4.° utrum in potestate; 5.° utrum in aliquo corporis bono; 6.° utrum in voluptate; 7.° utrum in aliquo bono animae; 8.° utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis. — (3 *cont., cap.* 30, *et op.* 2, *cap.* 108, 262, 264, *et op.* 20, *lib.* 1, *cap.* 8, *et Matth.* 5, *com.* 3, 4 *et* 5, *et* 1 *Eth., lect.* 5, *fine.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt proprie (1) divitiae; dicitur enim Eccle. 10, 19: *Pecuniae obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Praeterea, secundum Boetium in 3 de Consol. (prosa 2, a princ.), *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, et 1 Polit., cap. 6: *ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Praeterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. 5, 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in amittendo ipsam. Sed, sicut Boetius, in 2 de Consol. (prosa 5, circa princ.), dicit, *divitiae effundendo magis quam coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit (2).

(1) Al., *praecipue.*

(2) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhaeret editio Patav.

Concl. Cum beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quaerant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam; impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiae artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura (1) rerum venalium.

Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim hujusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis (2), sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud Psal. 8, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.*

Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniae quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum. (3).

Ad secundum dicendum, quod pecunia (4) possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Prov. 17, 16: *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturae; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum in 1 Polit. (cap. 6, a med.). Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni (5). Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur magis cognoscitur; et ideo dicitur Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur (6), et alia appetuntur, secundum quod significatur Joan. 4, 13, cum Dominus dicit: *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum*; et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hac nota: *Hoc argumentum in pluribus codicibus deest;* habent insuper sequens argumentum: *Praeterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendum; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in 3 de Consol., prosa 3, inter abundantissimas opes aliqua semper animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsae vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea praesidio indigent ut serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.*

(1) Al., *mensura quaedam.*
(2) Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli. Al., deest *hominis.*
(3) Al., *dispositum.*
(4) Al., *pro pecunia.*
(5) Al., *primi boni.*
(6) Al., *tempore contemnuntur.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus. — (3 *cont., cap.* 28, *et op.* 2, *cap.* 108 *et* 264, *et Matth.* 5, *et* 1 *Ethic., lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est *praemium virtutis*, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 9, in princ.). Sed honor maxime videtur esse id quod est *virtutis praemium*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Praeterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in 8 Eth., c. 14, et loco nunc cit.; et 1 Tim. 1, 17, dicit Apostolus: *Soli Deo honor, et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Praeterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem *non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 5. Ergo in honore beatitudo non consistit.

Concl. Cum secundum beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutive in honoribus beatitudo hominis consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae, quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est praemium virtutis, propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor (ut dictum est in corp. art.), contingit quod homines maxime

honorem desiderant; unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria. — (3 *cont.*, *cap.* 29, *et op.* 2, *cap.* 108 *et* 264, *et op.* 20, *lib.* 1, *cap.* 7 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, Rom. 8, 18: *Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Praeterea, *bonum est diffusivum sui*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de divin. Nom. (circ. princ. lect. 1). Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug., lib. 3 cont. Maximin., cap. 13, circ. med.), nihil aliud est quam *clara cum laude notitia.* Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Praeterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit in lib. 2 de Consolat. (prosa 7, circa med.): *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius in lib. 3 de Consolat. (prosa 6, in princ.): *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt* (1): *quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant.* Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

CONCL. Impossibile est in fama seu gloria humana, quae frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude* (2), ut Ambrosius dicit (August., loc. cit. in arg. 2). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. 90, 15: *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur 2 ad Cor. 10, 18: *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. 8, 38: *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis ejus.*

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; et sic praesupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum (1).

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate. — (3 *cont.*, *cap.* 31, *et op.* 2, *cap.* 108 *et* 274.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tamquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. 22, 28: *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Praeterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Praeterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta; ut enim dicit Boetius, lib. 3, de Consolat. (prosa 5, circa med.), *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit;* et postea: *Potentem censes, qui satellite latus ambit; qui quos terret, ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

CONCL. Potestas, cum principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5 Metaph. (text. 17); beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum: unde magis

(1) Al., *attulerunt.*

(2) Gloria est honos cum laude conjunctus, videlicet judicium significatum de excellentia alterius. Hinc ita definitur a Tullio lib. 3. Tusculan. qu. c. 2: *consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene judicantium de excellente virtute.* Atque in hoc gloria differt ab honore simpliciter dicto, qui non est semper cum ista laude conjunctus. Hinc gloria alia est falsa, quae est dissentanea, alia vera, quae consentanea est meritis ejus, qui praedicatur. Atqui, neque vera, neque falsa rationem habet summi boni. Non falsa; haec enim quod meritis sit dissentanea, tantum abest ut habeat rationem summi boni, ut potius sit error adeoque malum. Unde Cassiodorus lib. 8. Variar. ep. 18, ait: *cum omnis appellatio ad declarandas res videatur imposita, nimis absurdum est portare nomen alienum, et aliud dici, quam possit in moribus inveniri.* Neque vera gloria summi boni rationem habere potest, quod haec, utpote extra eum, qui honoratur, nihil boni adjiciat menti sive conscientiae sapientis; qui tamen utpote peritus suae mentis, nihil sibi esse bonum existimat, nisi quod in sua mente fuerit, et cujus eadem mens sit conscia

(1) Ita cod. Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom., *bonum.*

posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistit.

Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis, et in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in 1 Ethic., cap. 7, hoc necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit praemissis; dicitur enim Eccle. 5, 12, quod *divitiae interdum conservantur in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus; et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunae dicuntur.

Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono. — (Inf., quaest. 3, art. 3, corp., et 4, dist. 49, quaest. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 32 et 37, princ., et op. 3, cap. 264, et Ps. 32, et 1 Ethic., lect. 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. 30, 16: *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 5 cap. de divin. Nomin. (a princip. lect. 1), quod *esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quae consequuntur.* Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quae in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Concl. Cum corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, consistere.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo.

Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem ultimum, finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem; non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse.

Secundo, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est (p. 1, quaest. 75, art. 1, et 90, art. 4), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat; quae est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cujus similitudinem appetunt, secun-

dum suam perfectionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate. — (*4, dist. 44, quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 4, *ad* 3 *et* 4, *et* 3 *cont., cap.* 27, *et* 33, *et opusc.* 1, *cap.* 108, *et Matth.* 5, *et* 2 *Ethic., lect.* 5 *et* 10.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quaerere, propter quid velit delectari, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 2. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Praeterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in lib. de causis, prop. 1. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Praeterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

Sed contra est quod Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 7: *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quae si beatos efficere possent, nihil causae esset quin pecudes quoque beatae esse dicantur* (1).

Concl. Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 13, ad fin.). In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quaedam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animae corpori concreatarum, sicut invisibililia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur; unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde Sapientiae 7, 9, dicitur quod *omne aurum in comparatione sapientiae arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem: si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles; unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est in corp. art. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum; sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corpo-

(1) Corporeae voluptates vel illicitae sunt, vel licitae. Si illicitae, et desideriis antecedentibus, et doloribus consequentibus ita circumfundi solent, ut plus amari, quam jucundi admistum habeant. Unde *Chrysostomus* hom. 69 in Matth. ajebat: *Si saltatricis alicujus amoribus captus quispiam fuerit, omni solitia durius, omni peregrinatione molestius, omni obsessa civitate miserius tormentum sustinebit.* Si vero sunt licitae voluptates corporis, nimirum conjugii, hujus fructus liberi, parentibus saepe adeo sunt infensi, ut probanda videatur sententia *Euripidis* in Andromacha, qui *carentem liberis infortunio* dixit *esse felicem*.

ris, sicut supra ostensum est, art. 5 et 6 hujus quaest. Ergo consistit in bonis animae.

2. Praeterea, illud cui appetimus aliquod bonum magis amamus quam bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat (1) magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

3. Praeterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est art. 5 hujus quaest. Ergo beatitudo est aliquid animae; et ita consistit in bonis animae.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctrina christiana, cap. 22, *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

Concl. Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 8, finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum (2). Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae; quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum, quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tamquam bonum concupitum; amicus autem amatur tamquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur (2-2, quaest. 25, art. 10, et quaest. 26, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita cod. Alcan., aliique cum editis plurimis. Theologi omittunt *amat.*
(2) Ita cod. Alcan., et Camer., cum Nicolai. Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum.*

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. — (*P.* 1, *quaest.* 12, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 82, *art.* 2, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 83, *art.* 2, *corp.*, *et* 4 *cont.*, *cap.* 7, § 13, *et cap.* 54, *et opusc.* 2, *cap.* 108 *et* 264, *et opusc.* 20, *lib.* 1, *cap.* 8, *et Psal.* 32.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4 cap. de divinis Nominibus (part. 1, lect. 3 et 6), quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum*; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturae ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, quaest. 75, art. 7, et 108, art. 8, et 111, art. 1, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Praeterea ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto (1); unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in 8 Phys. (text. 17), dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Praeterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei (cap. 26, in princ.): *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est;* de quo dicitur Psal. 143, 15: *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus est.*

Concl. Cum appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit praeter universale bonum quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter

(1) Ita cod. Alcan. Camer., aliique. Editi plurimi, *in suo opere perfecto.*

quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psal. 102, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum (1), tamquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax ut rei intrinsecae et inhaerentis; est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

QUAESTIO III.

QUID SIT BEATITUDO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quae requirantur ad ipsam.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum beatitudo sit aliquid increatum; 2.° si est aliquid creatum, utrum sit operatio; 3.° utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum; 4.° si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis; 5.° si est operatio speculativi intellectus aut practici; 6.° si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculat.one scientiarum speculativarum; 7.° utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum; 8.° utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum. — (Inf., quaest. 26, art. 3, et 4, dist. 49, quaest. 1, art. 2, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in 3 de Consol. (prosa 10, circ. med.): *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Praeterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tamquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tamquam in finem tendere debet nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit lib. 1 de Doctr. christ. cap. 5 et 22. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum, 1 de Doct. christ. (cap. 3, in princ.): *illis rebus fruendum est quae nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Concl. Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 8, et quaest. praec., art. 7, finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quae desideratur; sicut si dicatur, quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio. — (1, dist. 1, quaest. 1, art. 1, et 3, dist. 34, quaest. 1, art. 5, corp., et 5, dist. 49, quaest. 1, art. 2, quaest. 2, et quaest. 4, art. 2, et quol. 8, art. 19, corp., et 1 Ethic., lect. 1, et 4 Metaph., lect. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Praeterea, Boetius dicit in 3 de Consol. (prosa 2, circ. princ.), quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

(1) Ita cod. Camer., ex quo Theologi, Nicolai et edit. Patav., sic legunt. Cod. Alean., bonorum. Edit. Rom., *subjectum beatitudinis omnium bonorum.*

3. Praeterea, beatitudo significat aliquid in beato existens (1), cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens (2) in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Praeterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Praeterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

Concl. Cum beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur in 2 de Anima, (text. 2, 5 et 6): nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus *res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem,* ut dicitur in 2 de Caelo (text. 17). Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter, uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, quaest. 2, art. 5 et 7, quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan. 17, 4: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum et unum.*

Ad secundum dicendum, quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideo in 1 Ethic. (loco cit. in arg. *Sed cont.*), ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 9 Metaph. (text. 16), duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle; et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et haec operatio est in eis unica et sempiterna.

In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed haec operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1 Ethic., cap. 10, ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines.* Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut Angeli in caelo*, sicut dicitur Matth. 22, 30.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in praesenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta somni (1), vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem praedictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum. — (2 *cont.*, *cap.* 33 *et* 37, *princ.*, *et opusc.* 2, *cap.* 264, *et* 1 *Eth.*, *lect.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in 3 de Anima (text. 30). Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

(1) Ita cod. Alcan. Tarrac., et Camer., cum editis fere omnibus. Edit. Rom., *in bono existens*.
(2) Al., *ut aliquid existens*.

(1) Ita ex cod. edit. Rom. Garcia, Nicolai et edit. Patav. supplendum putarunt, *ratione somni*.

2. Praeterea, Boetius dicit in 3 de Consol., (prosa 2, circ. princ.), quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed quaedam bona sunt sensibilia, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Praeterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in 1 Ethic., cap. 7; quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Concl. Cum homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivae partis operatio.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, art. 1 hujus quaest., cui homo conjungi non potest per sensus operationem; similiter etiam quia, sicut ostensum est quaest. 2, art. 5, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quae tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest; nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quae expectatur in caelo; quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animae*, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quaedam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit (1), cum de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitae.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: in beatitudine autem imperfecta praesentis vitae e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

(1) Edit. Patav. an. 1712 huic loco talem notam appingit: *Quod hic citatur, S. D. non absolvit: habetur tamen aliquid simile, part. 3, quaest. 54, art. 3, ad 1.*

ARTICULUS IV.

Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus an voluntatis. — (*Inf., quaest.* 26, *art.* 2 *et* 3, *et* 2 *cont., cap.* 25, 26 *et* 27, § 2, *et Mal. quaest.* 16, *art.* 2, *ad* 6, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 5, *ad* 8, *et qu.* 8, *et art.* 19, *et opusc.* 2, *cap.* 107.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 10 et 11, quod *beatitudo hominis in pace consistit,* unde in Psal. 147, 3: *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Praeterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria; quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur, quaest. 9, art. 1 et 3. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Praeterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Praeterea, Augustinus dicit in 13 de Trin., (cap. 5, in fine), quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male*; et post pauca subdit, (cap. 6, circa med.): *Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.* Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est quaest. 3, art. 2, ad 1. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

Concl. Cum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis praesens per actum intellectus: oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectus consistere; et nonnisi accidentaliter (secundum ipsam scilicet delectationem quae beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, quaest. 2, art. 6, duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, art. 1 hujus quaest., quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam

actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit 10 Confess. (cap. 23, ante med.), quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tamquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tamquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo; sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in 10 de Trin., cap. 1 et 2. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus quod habet ea quae vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici. — (*P.* 1, *qu.* 20, *art.* 8, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 164, *et* 1 *Ethic.*, *lect.* 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Praeterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus qui ordinatur ad verum; unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Praeterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quae sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin. (cap. 10, in princ.), quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum.*

Concl. Principaliter in speculativi intellectus operatione, ut in optima, et maxime propter seipsam quaesita, et qua homo cum Deo Angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur; licet secundario in practici intellectus operatione consistat.

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici, quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4 et 8, et 10, cap. 7, ad fin.; ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsae autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter (1) consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7 et 8.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo

(1) In quibusdam codicibus deest, *et principaliter*.

praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quae est multo major assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum. — (1-2, *quaest.* 167, *art.* 1, *ad* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 104, 262 *et* 264.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. 10 Ethic. (cap. 7, in princ.), quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem;* et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam, sapientiam* et *intellectum;* quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Praeterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur in 1 Metaph., in princ., *omnes homines natura scire desiderant;* et post pauca subditur (cap. 2, a princ.), quod *speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur.* Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Praeterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 23: *Non glorietur sapiens in sapientia sua,* et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Concl. Cum consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi quam sensibilium cognitio, quae est earum principiorum, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantum ejus participatio quaedam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quaest., ad 4, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae; quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. Metaph. (lib. 1, a princ.), et in fine Poster. (text. ult.). Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem part. 1., quaest. 88, art. 2, quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est, art. 2 hujus quaest., ad 4.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. — (1 *p., quaest.* 64, *art.* 1, *ad* 2, *et quaest.* 89, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 44, *et Verit. quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 108 *et* 164.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod

beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (26 in Evang., parum a med.): *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum;* per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Praeterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius 4 cap. de caelesti Hierarch. (parum a princ.). Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Praeterea, unaquaeque natura perfecta est quando conjungitur superiori naturae, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturae sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut conjungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 4: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Concl. Quia substantiae separatae omnes praeter Deum, per participationem quamdam esse habent; idcirco, neque verissima objecta humani intellectus esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem, quod unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiae; proprium autem objectum intellectus est *verum.* Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2 Metaphysic. (text. 4), quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in 1 ostensum est, quaest. 3, art. 4, et quaest. 61, art. 1. Unde relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in 1 dictum est, quaest 90, art. 3. Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animae, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tamquam minister, ut in 1 habitum est, quaest. 111, art. 1. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanae beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentiae participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae. — (*Sup., art.* 3, *et* 1 *p., quaest.* 12, *art.* 4, *et quaest.* 26, *art.* 2 *et* 3, *et* 1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 4, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 2, *et quaest.* 4, *art.* 5, *quaest.* 1, *et* 3 *cont., cap.* 25 *et* 37, *et op.* 3, *cap.* 106, 107, 108, 153, 166, etc.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit enim Dionysius in 1 cap. mysticae Theologiae (ad finem), quod *per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto.* Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Praeterea, altioris naturae perfectio altior est. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Concl. Cum Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, nonnisi in illius essentiae visione ponenda est hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3 de Anima (text. 26), unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2, circ. med.),

puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est, art. praec. et art. 1 huj. quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quae desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturae, imo omnium rerum, ut supra dictum est, qu. 1, art. 8. Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

QUAESTIO IV.

DE IIS QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum delectatio requiratur ad beatitudinem; 2.° quid sit principalius in beatitudine: utrum delectatio, vel visio; 3.° utrum requiratur comprehensio; 4.° utrum requiratur rectitudo voluntatis; 5.° utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus; 6.° utrum perfectio corporis; 7.° utrum aliqua exteriora bona; 8.° utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. — *(Sup., quaest. 3, art. 4, corp., et 2, dist. 38, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quaest. 3, art. 4, quaest. 3, et op. 2, cap.* 107, *et* 161.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin. (cap. 8, a med.), quod *visio est tota merces fidei.* Sed id quod est praemium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 9, in princ.). Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Praeterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit 1 Ethic. (cap. 7, circ. med.). Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, qu. 3, art. 8, videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Praeterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam; ut dicitur in 10 Eth., cap. 7. Sed delectatio impedit actionem intellectus: *Corrumpit enim aestimationem prudentiae,* ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10 Confess. (cap. 22, ante med.), quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

Concl. Cum delectatio causetur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum (1). Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4. Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est (hic sup.), ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensus contraria rationi impedit aestimationem prudentiae magis quam aestimationem speculativi intellectus (2).

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. — *(Sup., art. 1, et locis ibi notatis.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4, a med.), est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

2. Praeterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur.

(1) Perperam edit. Rom.: *Sicut anima requiritur ad aliquid agendum.*

(2) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac. cum edit. plurimis., Al.: *Impedit aestimationem speculativi intellectus,* intermediis omissis. Item: *Impedit aestimationem prudentiae magis quam speculativi intellectus.*

Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quae est visio.

3. Praeterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus 1 ad Corinth., 13. Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

Concl. Cum causa sit effectu potior, principalius bonum est ipsa visio in beatitudine, quam delectatio ipsam concomitans.

Respondeo dicendum, quod istam quaestionem movet Philosophus in 10 Ethic. (cap. 4, in fin.), et eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa, quaest. 1, art. 1, ad 2. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit (loc. cit. in arg.): *delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem,* qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quaerit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio. — (1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 4, *art.* 5, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum, (cap. 9 implic., sed express. serm. 38 de Verb. Dom., cap. 3): *Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus et voluntas, ut in 1 dictum est, quaest 79. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

3. Praeterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum; sed verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit 2 ad Tim. ult., 7: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiae.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Concl. Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quae perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio: sed etiam comprehensio quae finis praesentiam respicit, et fruitionem, quae rei amantis in amato quietationem importat.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum: quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc jam non quaeritur; quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci; et tunc etiam non quaeritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in praesentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est, art. 1 huj. quaest. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, quae jam praesentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio,

quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed quaedam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa quae praesentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. — (*Inf., qu.* 5, *art.* 4 *et* 7, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 175.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est quaest. 3, art. 4. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. 1 Retractationum (cap. 4, a princ.): *Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Praeterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Praeterea, quod ordinatur ad aliquid tamquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tamquam ad finem. Ergo adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et Hebr. 12, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

Concl. Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia sicut dictum est, quaest. 3, art. 8, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. — (3 *part., quaest.* 7, *art.* 4, *ad* 2, *et quaest.* 15, *art.* 10, *corp., et ad* 2; *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 4, *art* 5, *qu.* 2, *corp., et ad* 1, *et* 4 *cont., cap.* 47, *et Pot., qu.* 5, *art.* 10, *corp., et opusc.* 2, *c.* 152, *et Job* 19, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiae; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae, cum sit pars naturaliter humanae naturae; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Praeterea, beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut supra dictum est, qu. 3, art. 2. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Praeterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 7, et lect. 7, cap 13, operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animae separatae est impedita; quia, ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litt., cap. 35, *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum,* id est, in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Praeterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit loc. cit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Praeterea, homo in beatitudine est Angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur Angelis, ut Augustinus dicit ibid. Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 14, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Concl. Cum perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiae divinae, quae per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens: beatitudo tamen quae in hac vita possibilis nobis est, cum in speculatione consistat, necessario corpus exigit.

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita: et alia

perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem hujus vitae de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitae operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1 habitum est, qu. 84, art. 7. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animae advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animae sanctorum a corporibus separatae ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino;* et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae sunt Deo praesentes; unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Deum.* Unde manifestum est, quod animae sanctorum separatae a corporibus *ambulant per speciem,* Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in 1 dictum est, qu. 84, art. 7. Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in 1 ostensum est, qu. 12, art. 2. Unde cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum, quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in 12 super Genes. ad litt., cap. 35, cum quaesivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi,* respondet, quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturae perfectio secundum quam est corporis forma (1).

(1) Nicolai: *Secundum corporis formam.*

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliae partes; nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est esse formae, et materiae; et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in 1 ostensum est, qu. 75, art. 1. Unde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Aethiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli,* non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis, quia etiam modo aliquae animae beatorum sunt assumptae ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli; sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis, quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animae separatae sanctorum.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis. — (*Sup., art. 5, et locis ibi inductis.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est, quaest. 2, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Praeterea, beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est, quaest. 3, art. 8. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est art. praec. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Praeterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, praemium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan. 13, 17: *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed Sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim Is. ult., 14: *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Concl. Ad omnem beatitudinem quocumque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum Philosophum, 1 Ethic. (cap. 7, circ. med.), in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus 12 de Civit. Dei (cap. 26, in princip.), introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litt. cap. 35: *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli*; unde concludit quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit.* Consequenter vero; quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire; et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur. (Vide Supplement., quaest. 82 et seq.)

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona. — (2-2, *quaest.* 18, *art.* 3 *ad* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in praemium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiae et regnum; dicitur enim Luc. 22, 30: *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo;* et Matth. 6, 20: *Thesaurizate vobis thesaurum in caelo;* et Matth. 25, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Praeterea, secundum Boetium in 3 de Consol., prosa 2, *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit (lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, et 1 Retract., cap. 9). Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Praeterea, Dominus, Matth. 5, 12, dicit: *Merces vestra multa est in caelis.* Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 72, 24: *Quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?* quasi dicat: Nihil volo nisi hoc quod sequitur: *Mihi adhaerere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Concl. Ad beatitudinem patriae exteriora bona, quae vitae animali non spiritali deserviunt, nullo modo requiruntur: ad eam tamen beatitudinem, quae in vitae activae ac contemplativae operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur 1 Ethic. (cap. 7, a med.); indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis pa-

tet, quaest. 3, art. 3; ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae corporales promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus,* sicut Gregorius dicit in quadam hom. (11 in Evang., in princ.). Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitae non competunt vitae spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio; quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in lib. 1 de Serm Dom. in monte (cap. 5, a med.), *merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis, sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriae designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Praeterea, Boetius dicit (Seneca epist. 6, circa med.), quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio* (1). Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Praeterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur Sap. 7, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Concl. Etiamsi ad praesentis vitae beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitae activae et contemplativae praestanda juvetur et exerceatur homo: non tamen ad perfectam sequentis vitae beatitudinem necessaria est.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 9 et 11, felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

(1) Haec verba sic paullo aliter leguntur in editionibus Senecae: *Nullius boni, sine socio, jucunda possessio est.* Correctio citationis uncis inclusa non occurrit in edit. Nicolai.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt. (cap. 25, post med.), quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adjuvatur aeternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent.*

Ad primum ergo dicendum, quod gloria quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUAESTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum homo possit consequi beatitudinem; 2.° utrum unus homo possit esse alio beatior; 3.° utrum aliquis possit esse in hac vita beatus; 4.° utrum beatitudo habita possit amitti; 5.° utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem; 6.° utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturae; 7.° utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo; 8.° utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. de div. Nom., in multis locis (cap. 4, 5, 6, 7 et 8). Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quae est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in 3 de Anima (text. 39). Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Praeterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 93, 12: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine.*

Concl. Cum homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est, quaest. 12, art. 1. In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in 1 dicta sunt, quaest. 79, art. 8. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae; tamen alio modo quam Angeli; nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum praesentis vitae est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitae statum habet alium modum connaturalem, ut in 1 dictum est, quaest. 84, art. 7, et quaest. 89, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero. (*4, dist. 49, qu. 1, art. 4, quaest. 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est praemium virtutis, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. cap. 9. Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur; dicitur enim Matth. 20, 10, quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios;* quia, ut dicit Gregorius, (hom. 19 in Evang., ante med): *aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beatior alio.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Praeterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt;* per quas, ut Augustinus dicit (lib. de S. Virginit., cap. 26, in fine, et tract. 67 in Joan., circ. med.): *Diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita aeterna.* Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

Concl. Non potest beatitudo una ex parte objecti alia major esse, sed secundum fruitionem ejus, quia alius est alio melius dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 8, et quaest. 2, art. 7, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni,* ut Augustinus dicit (23 de Trin., cap. 7). Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in 3 Confess. (cap. 4, circ. princ.): *Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.*

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus. — (*Inf., art. 5, corp., et quaest. 62, art. 1, corp., et 3, dist. 27, qu. 2, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quaest. 1, art. 2, quaest. 2, ad 3, et Ver., qu. 14, art. 2, corp., et 1 Eth., lect. 16, fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. 118, 1: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Praeterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Praeterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. 143, 15: *Beatum dixerunt populum, cui haec sunt,* scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Job 14, 1: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Concl. Cum perfecta beatitudo in visione divinae essentiae consistens omne malum excludat, haec autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione; nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis praesens vita subjacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, 19 de Civit. Dei, cap. 5, 6, 7 et 8. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, non potest homini provenire in hac vita, ut in 1 ostensum est, qu. 12, art. 2. Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. 8, 24: *spe salvi facti sumus*: vel propter aliqualem participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter: uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis, secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 2, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis: et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti. — (1 *p., quaest.* 64, *art.* 2, *corp.*, *et* 1, *dist.* 8, *quaest.* 3, *art,* 2, *corp.*, *fin.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 61 *et* 62, *et op.* 2, *cap.* 169, *et Joan.* 10, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Praeterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Praeterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, de justis, quod *ibunt hi in vitam aeternam*, quae, ut dictum est art. 2 hujus quaest., est beatitudo Sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Concl. Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere, non autem a perfecta; quae, quoniam in visione divinae essentiae consistit, omne malum excludit.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in 1 Eth. (cap. 10, in fin.): *aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines,* quorum natura mutationi subjecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae exspectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit (lib. 1 Periarch., cap. 5), quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum; quae quidem

opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in 6 Eth. cap. 2. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quaest. 3, art. 8, quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. 16, 15: *Satiabor cum apparuerit gloria tua;* et Sap. 7, 11, dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus ejus.* Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est, quaest. 4, art. 4. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quae subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. — (Inf., quaest. 62, art. 1 et 3, et 1 p., quaest. 12, art. 4, et quaest. 94, art. 1, et 4, dist. 49, quaest. 2, art. 6, et 3 cont., cap. 52, 147, 157, et 159, et Rom. 1, lect. 9, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod (1) finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Praeterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Praeterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum, 2 Eth., cap. 7. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis praeparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 2, 9: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Concl. Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quae in visione divinae essentiae consistit, adipisci; sicut illam, quae in hac vita haberi potest.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur, quaest. 63.

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, quaest. 3, art. 8, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in 1 ostensum est, qu. 12, art. 4. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturae est secundum modum substantiae ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, propos. 8, quod *cognoscit ea quae sunt super se, et ea quae sunt infra se secundum modum substantiae suae.* Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit haec sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3, post med.).

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum

(1) Ita Garcia, theologi, Nicolai et editi plurimi. Codices quidam, et edit. Rom., *quam id quod per finem.*

imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2 de Caelo (a text. 60 usque ad 66); sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quae est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturae.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in 12 Metaph. (text. 52 et 53); sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut in 1 dictum est, quaest. 21, art. 1, ad 3. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Praeterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Praeterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in 1 habitum est, quaest. 111, art. 1. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 83, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Concl. Cum beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturae creatae; sed fit solo Deo agente homo beatus.

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturae legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturae. Et ideo, si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et caetera hujusmodi. Ostensum est autem, art. praec., quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturae conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiae coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut in primo dictum est, quaest. 106, art. 1, ad 2; ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. — (Inf., quaest. 6, et 1, quaest. 62, art. 5, ad 1, et opusc. 2, cap. 173.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est art. praec., non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

2. Praeterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae produxit creaturas nulla dispositione praecedente, vel actione creaturae, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

3. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 4, beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 17: *Si haec scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Concl. Solus Deus natura beatus est, Angeli vero divinae naturae proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis ut supra dictum est, quaest. 4, art. 4, requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam.

Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in 2 de Caelo (text. 62 et seq.): *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam ex ordine divinae sapientiae uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est, qu. 62, art. 5; homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, 1 Eth., cap. 9, et 10, cap. 6, 7, 8, *beatitudo est praemium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturae praecedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat;* statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam justificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia; non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem. — *Inf.*, *quaest.* 10, *art* 1 *et* 2, *et* 4, *quaest.* 19, *art.* 1, *et quaest.* 82, *art.* 1 *et* 2, *corp.*, *et* 1 *cont.*, *cap* 88, *et* 3, *cap.* 97, *et Ver.*, *quaest.* 22, *art.* 5 *et* 6, *et Mal. quaest.* 6, *art.* 4, *corp.*, *et* 3 *Ethic.*, *com.* 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 29 et 34. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit in 13 de Trinit. (cap. 4, circ. princ.), patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animae, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Praeterea, essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est, quaest. 3, art. 8. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 13 de Trinit. (cap. 5, in fin.), quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt; quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trinit. (cap. 3, circ. fin.): *Si mimus dixisset* (1): *Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Concl. Quamquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit; omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari; uno modo secundum communem rationem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3 hujus qu., et qu. 1, art. 5, et 7. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est

(1) Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *Si unus dixisset.* Augustinus, *Si dixisset;* sed *minus* ex superioribus apud ipsum subintelligitur. *Si mimus dixisset;* ille nempe, qui promiserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deinde cum omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum, et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat: *Vultis omnes vili emere, et care vendere.* Nicol.

communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est, in corp. art., et qu. 1, art. 5. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia quae vult*, vel *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil male* (1) *velit*; quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia quae vult*.

QUAESTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

(In octo articulos divisa.)

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones

Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione (2) humanorum actuum; secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium: 2.° utrum inveniatur in animalibus brutis; 3.° utrum voluntarium esse possit absque omni actu; 4.° utrum violentia voluntati possit inferri; 5.° utrum violentia causet involuntarium; 6.° utrum metus causet involuntarium; 7.° utrum concupiscentia involuntarium causet; 8.° utrum ignorantia.

(1) Al., *mali.*
(2) Al., *de consideratione.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium, lib. de Nat. hom., cap. 32, in princ.), et Damascenum (lib. 2 orth. Fid., cap. 24), et Aristotelem (3 Ethic., cap. 1). Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 54). Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Praeterea, Philosophus in 8 Physic. (text. 28), probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus (1) novus, qui non praeveniatur ab alio (2) motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Praeterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 24, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis.* Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Concl. Cum homo maxime sui operis finem cognoscat et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maxime voluntarium invenitur.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum, seu motuum (3) principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, quaest. 1, art. 1; illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco princi-

(1) Ita cod. Alean. cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. et aliae editiones posteriores habent *motus.*
(2) Forte, *ab aliquo.*
(3) In edit. Rom. deest *seu motuum.*

pio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni (locis in arg. 1 cit.), non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiae*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo: uno modo inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est, ad arg. 1; hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quam naturae ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. — (2, *dist.* 25, *art.* 2, *ad* 6, *et* 3, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 4, *ad* 3, *et Ver. quaest.* 24, *art.* 2, *ad* 1, *et* 3 *Eth., lect.* 4 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42), non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Praeterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 27. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Praeterea, Damascenus dicit, ibid., cap. 24, quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium*. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 3 Eth. (cap. 1, prope fin.), quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario*, et idem dicunt Gregorius Nyssenus (vel Nemesius de Nat., hom. cap. 32, circa med.), et Damascenus (loc. prox. cit.).

Concl. In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundum perfectam rationem invenitur: in brutis vero animalibus non nisi secundum imperfectam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quae ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. — (*Inf., quaest.* 71, *art.* 5, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 25, *art.* 3, *corp., et ad* 5, *et Mal. quaest.* 11, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Praeterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Praeterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est art. praeced. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Concl. Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere; quandoque vero absque interiori actu, ut cum non vult.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando.

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle et non agere*, et aliquando debet; hoc quod est *non velle et non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori sicut cum non vult agere.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod *non velle* dicitur dupliciter: uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo;* unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere,* ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere;* et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut *non velle et non agere*, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri. — (1, *quaest.* 82, *art.* 1, *corp., et ad* 1, *et* 4, *dist.* 29, *art.* 1, *et Ver. quaest.* 22, *art.* 5 *et* 8, *et quaest.* 24, *art.* 4, *et Rom.* 6, *lect.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate (1) potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Praeterea, omne passivum cogitur a suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 54). Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Praeterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit, 4 orth. Fid., cap. 21. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, cap. 10, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Concl. Impossibile est voluntati quoad proprium ejus actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri, sicut contingit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia quae propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam (2) movere, secundum illud Proverb. 21,

(1) Ita cod. et editi passim. Al., *humanae voluntati.*
(2) In edit. Rom. deest, *humanam.*

1: *Cor regis in manu Dei est; et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem (1) sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V.

Utrum violentia causet involuntarium. — (*Sup., art. 4, corp., et inf., art. 6 ad 1, et qu. 73, art. 6, corp., et 2-2, quaest. 88, art. 6 ad 1, et Mal. quaest. 6.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est art. praec. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Praeterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 21), et Philosophus (3 Eth. cap. 1), dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Praeterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus et Damascenus dicunt (locis in arg. 2 cit.), quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Concl. Cum violentia sit a principio extrinseco, voluntarium vero sicut et naturale a principio intrinseco, necessarium est violentiam causare involuntarium.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra, art. praec., quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntati, ut supra dictum est (art. praec.), violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco; sicut motus caeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum; quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 8 Physic. (text. 27), motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter. — (*Inf., art. 7, ad 1 et 2, et 4, dist. 29, quaest. 1, art. 2, et quol. 5, art. 10, et 2 Corinth., cap. 9, com. 3, et 3 Ethic, com. 2 et 4, fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur praesentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Praeterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Praeterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum

(1) Ita cod. Alcan., Camer., aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Duacensis, Coloniensis: *Et conveniens homini secundum aliquam delectationem,* etc., intermediis omissis.

quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom. c. 30), et etiam Philosophus (lib. 3 Eth., c. 1, non procul a princ.), quod *hujusmodi quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.*

CONCL. Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundum quid autem involuntarium.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 3 Eth. (ibid.), et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo de Homine (ibid.): *hujusmodi quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi; unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est; unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum; et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo, quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit (1). Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod *violentum est cujus principium est extra*, sed additur, *nihil* (1) *conferente vim passo;* quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quae absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud (2).

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium. — (2-2, *quaest.* 142, *art.* 1, *corp.*, *et* 2 *Eth*, *lect.* 3, *cont.* 5, *et lect.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Praeterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Praeterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in 6 Ethicor., cap. 5, quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit aestimationem prudentiae. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 Fid. orth. cap. 24 (ut jam sup.): *involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum et cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

CONCL. Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur: concupiscentia igitur non causat involuntarium, sed magis aliquid voluntarium facit.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu, *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.*

(1) Perperam editio Duacensis, aliaeque, *nullam.*

(2) An *ad illud?* an vero redundat *per comparationem ad aliud?*

metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens), non manet prior voluntas, quae repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (quaest. 77, art. 6 et 7).

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium. — (Infr., qu. 19, art. 6, corp., et qu. 76, art. 3 et 4, et 1, dist. 39, qu. 1, art. 1, ad 3, et dist. 43, art. 1, ad 2, et Mal. quaest. 3, art. 8, corp.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 24. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Praeterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. 14, 22: *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium; quod est contra Augustinum dicentem, lib. 1 Retract. (cap. 15, circ. med.), quod *omne peccatum est voluntarium.*

3. Praeterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.). Sed quaedam ignoranter aguntur et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus (loc. nunc dicto), et Philosophus (3 Eth., cap. 1), dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

Concl. Ignorantia eorum quae quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem involuntarium: ignorantia vero quae concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiam si sciretur, ageretur, facit non voluntarium, ea autem ignorantia quae causa est volendi id quod alias quis non vellet, simpliciter involuntarium facit.

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quaest.), non tamen quaelibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit (loc. prox. cit.), quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos, art. 3 hujus quaest., ad 1: uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Job 21, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus*; et haec dicitur *ignorantia affectata.* Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est, art. 3 huj. quaest. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est *ignorantia malae electionis,* vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, *ignorantia universalium juris,* quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret; puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quae quis tenetur scire; secunda autem, de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est in corp. art. Tertia vero, de ignorantia quae concomitanter se habet ad voluntatem.

QUAESTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° quid sit circumstantia; 2.° utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a theologo; 3.° quot sunt circumstantiae; 4.° quae sunt in eis principaliores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani. — (Inf., art. 5, corp., et quaest. 18, art. 5, et 4, dist. 16, quaest. 5, art. 1. quaest. 1, et Mal. quaest. 2, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp., et 5 Eth., lect. 5. cont. 2, fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet 1 de Invent.), quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio.* Sed oratio dat firmamentum argumentationi praecipue ab his quae sunt de substantia rei (1), ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, a quibus etiam Tullius (in Topicis ad Trebat.), oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Praeterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

5. Praeterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus (in 5 Eth., cap, 1, ante med.), circumstantias nominat *particularia*, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Concl. Circumstare aliquid dicitur quod quidem est extrinsecum a re, tamen ipsam attingit: circumstantiae igitur humanorum actuum recte accidentia eorum dicuntur.

Respondeo dicendum, quod quia *nomina*, secundum Philosophum, lib. 1 Periher., cap. 1, *sunt signa intellectuum,* necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota: et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in 10 Metaphys. (text. 15 et 14), ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen *circumstantiae* ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantia actus, secundario vero ex his quae circumstant actum; sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter, ut patet 5 Metaph. (text. 16): uno modo quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod *album* accidit musico, inquantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in solut. praec., accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut *album* et *musicum*, ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus; nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae: aliquae vero mediante ipso actu; sicut modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo. — (4, dist. 16, quaest. 5, art. 1, quaest. 1, ad 2, et quaest. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod circumstantiae humanorum actuum non sint considerandae a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest, boni vel mali. Sed circumstantiae non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a theologo considerandae.

2. Praeterea, circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 4), *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica.* Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

5. Praeterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 24), et Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 51), dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Concl. Cum ex circumstantiis humani actus disponantur in ordinem ad ultimum finem, earum speculatio maxime ad theologum spectat.

(1) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolai, et edit. Pat. Edit. Rom., *quae sunt subjecta rei.*

Respondeo dicendum, quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione.

Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quamdam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit (qu. 18, art. 10, et 11, et qu. 73, art. 7).

Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum; ut dictum est (in arg. *Sed contra*). Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 6, circa princ.), quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quae *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, aequali et inaequali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adjacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae; quia ut dictum est, art. praec., sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus: ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen; nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat; ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinet omnibus modis praedictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium cum rhetore et politico.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in 3 Ethicorum. — *(4, dist. 16, quaest. 111, art. 1, quaest. 2, et 3, et Mal. qu. 11, art. 6.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in 3 Ethic. (cap. 1, a med.). Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Praeterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae includuntur sub una, quae est modus agendi.

3. Praeterea, circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa (1) ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiae; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in 3 Ethic. (loc. sup. cit.).

Concl. In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, seu instrumentis, quid, cur, quomodo, ubi et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica (aequivalenter 1 de Invent.), assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristoteles in 3 Ethic. (loc. cit.), addit aliam, scilicet *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensurae, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid;* ex parte autem causae materialis, sive objecti accipitur *circa quid;* ex parte vero causae agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus et locus circumstant actum per modum mensurae; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus qui est *bene* vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde; et quod aliquis percutiat fortiter vel remisse; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causae, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit *alienum*; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit *magnum* vel *parvum;* et similiter est de aliis circumstantiis, quae accipiuntur ex parte

(1) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. et edit. Rom., *ex substantia*.

aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum (1), vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam (2) ex parte ejus quod est *quid;* nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiae, propter quid, *et* ea in quibus est operatio. — (*4, dist.* 16, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2, *et dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 4, *et* 3, *Eth., lect.* 3, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiae *propter quid,* et *ea in quibus est operatio,* ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1, a med.). Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus; quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimae circumstantiarum.

2. Praeterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Praeterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae circumstantiae videntur esse principalissimae.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom. cap. 31), dicit quod principalissimae circumstantiae sunt *cujus gratia agitur, et quid est quod agitur.*

Concl. Circumstantia, quae attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet *cujus gratia:* quam sequitur circumstantia attingens actum secundum substantiam, videlicet *quid fecit.*

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 1, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis.

Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis; scilicet *cujus gratia;* secundaria vero quae attingit ipsam substantiam actus; idest, *quid fecit.*

Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quae adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.), quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio,* dicit, *quid agitur.*

Ad secundum dicendum, quod finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

(1) Ita edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *vel populi christiani.*
(2) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis passim. Edit. Rom. cum aliis, *intelligitur etiam.*

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (haec enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

QUAESTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, frui, et intendere.* Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria: primo quidem quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum voluntas sit tantum boni; 2.° utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem; 3.° si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit tantum boni. (1, *p., quaest.* 16, *art.* 9, *corp.; et* 1, *dist.* 46, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 3, *qu.* 4, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *corp., et* 1, *cont., cap.* 96, §. 2, *et Ver. quaest.* 14, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum (ex Ethic. 5, cap. 1), sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum, lib. 9 Metaph. (text. 3). Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Praeterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., lect. 9 et 22, quod *malum est praeter voluntatem,* et quod *omnia bonum appetunt.*

Concl. Voluntas, cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid si-

mile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (in princ., quod *bonum est quod omnia appetunt*.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Physic. (text. 31), quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quae sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in 5 Eth. (cap. 1, a princ.), quod *carere malo habet rationem boni*.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. — (*Ver. qu.* 22, *art.* 5, *ad* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus, in 3 Ethic., cap. 2. quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem*.

2. Praeterea, ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 1, a med.). Sed finis et ea quae sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in 1 Eth., cap. 6. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

3. Praeterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media, per quae pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

Concl. Voluntas, ut potentia est, finem et ea quae sunt ad finem tanquam bona, respicit: ut vero actum nominat, proprie tantum finis est.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se objectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quae sunt diversa genere, ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae; sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed *utile* et *honestum* non ex aequo se habent; sed sicut quod est *secundum se*, et *secundum alterum*. Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars ope-

rativa considerat et finem, et id quod est ad finem: nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem. — (*Inf.*, *qu.* 12, *art.* 4, *corp.*, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 2, *quaest.* 4, *corp.*, *et Ver. qu.* 2, *art.* 24, *corp.*, *et ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia, secundum Philosophum, 3 Topic. (cap. 2, in explicat. loci 22), *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Praeterea, finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

3. Praeterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Sed contra; actus diversificantur secundum objecta. Sed diversae species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile.* Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

CONCL. Non solum in finem, sed et in ea quae ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quamquam diversa ratione.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem. Sed in ea quae sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute ac secundum se: alio modo, sicut in rationem (1) volendi ea quae sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

(1) Al., *in ratione.*

Ad secundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color; et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quae sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quae supra dicta sunt (art. praec., ad 2). Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex aequo divisae; sed se habent sicut *propter se*, et *propter alterum.* Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

QUAESTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum voluntas moveatur ab intellectu; 2.° utrum moveatur ab appetitu sensitivo; 3.° utrum voluntas moveat seipsam; 4.° utrum moveatur ab aliquo exteriori principio; 5.° utrum moveatur a corpore caelesti; 6.° utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu. — *(Inf.*, *quaest.* 17, *art.* 1, *et quaest.* 82, *art.* 4, *et Ver. quaest.* 14, *art.* 1 *et* 2, *et quaest.* 22, *art.* 2, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 2, *corp.*, *et* 13, *et quaest.* 6, *corp.*. *et ad* 10 *et* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. 118: *concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 8 prope fin.): *Praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus; scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. 2 de Anima (text. 154). Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Praeterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum;

intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 54), quod *appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum.*

Concl. Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem: voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus.

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo; scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, quaest. 1, art. 2, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in 2 Physic. (text. 25) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illà auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 46 et seq.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens et motum secundum idem.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. — (*Inf., art.* 3, *corp., et quaest.* 10, *art.* 3, *et quaest.* 77, *art.* 1, *et Verit. quaest.* 5, *art.* 10, *corp., et quaest.* 22, *art.* 9, *ad* 3 *et* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est praestantius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt. (cap. 16, circa med.). Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Praeterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Praeterea, ut probatur in 8 Phys. (text. 40), movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 14: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Concl. Cum secundum passionem appetitus sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 5, a med.): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus et electio-

nes hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 3, post med.), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam. — (*Ver., quaest.* 22, *art.* 9, *corp., et ad* 1, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 3, *corp., et quaest.* 6, *corp., et ad* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est *actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi.* Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Praeterea, mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Praeterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est art. 1 huj. quaest. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Concl. Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea, quae ad finem sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, quaest. praec., art. 2, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio. — (*Inf., qu.* 17, *art.* 5, *ad* 2, *et quaest.* 80, *art.* 1, *corp., et quaest.* 105, *art.* 4, *et quaest.* 106, *art.* 2, *corp., et qu.* 111, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 88 *et* 89.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Praeterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est, quaest. 6, art. 4. Sed violentum est *cujus principium est extra.* Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Praeterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est art. 1 huj. quaest. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Concl. Non tantum ex appetitu boni, et finis, ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, art. praeced., ipsa movet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est (1) procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicae, (cap. 18, circ. princ.).

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde mo-

(1) Al., *Hoc autem non est*.

tus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod nihil conferat (1) vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est in corp. art., unde indiget moveri ab alio, sicut a primo (2) movente.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti. — (1 *p., quaest.* 115, *art.* 3 *et* 4, *et* 2-2, *quaest.* 95, *art.* 5, 6 *et* 7; *et* 2, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 2 *et* 3, *et* 3 *cont., cap.* 84, *usque ad* 93, *et Ver. quaest.* 5, *art.* 9 *et* 10, *et opusc.* 3, *cap.* 129, 130 *et* 161, *et opusc.* 10, *art.* 19, *et opusc.* 25, *cap.* 5, *et opusc.* 26.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli, ut probatur in 8 Physic. (text. 76, et lib. 4, text. 133). Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Praeterea, secundum Augustinum, 3 de Trin. (cap. 4, in princ.), *corpora inferiora moventur per corpora superiora*. Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

3. Praeterea, per observationem caelestium corporum astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non esset si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid. (cap. 7, parum ante med.), quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

Concl. Cum voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirecte a corporibus caelestibus moveri.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus caelestium corporum.

(1) Al., *Nullam conferat vim.*
(2) Ita edit. Rom. cum Patav. Nicolai, *proximo.*

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42), est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in lib. 2 de Anima (text. 150), recitans opinionem dicentium quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* (1), scilicet Jupiter, per quem totum caelum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est art. 2 hujus quaest., quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae est tamen intellectu et voluntate superior (2); quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum caeli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle (3), sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius praesentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est art. 2 hujus quaest., et p. 1, quaest. 80 et 81, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemaeus dicit in Centiloquio (parum a princ.), *sapiens dominatur astris*, scilicet quia resi-

(1) Ita optime ex graeco edit. Pat. ann. 1712. Edit. Rom. Pat. an. 1698, aliaeque: *Qualem in eis inducit.* Nicolai, *in dies.* Cod. Alcan.: *In die ducit pater dictorum virorum.*
(2) Ita ex MSS. restituit Nicolai. Aliae editiones quas vidimus: *Quae est in intellectu et voluntate superiorum.*
(3) Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt, *et non velle.*

stens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui caelesti subjectam, hujusmodi caelestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt. (cap. 17, circ. fin.), *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio. — (Inf., quaest. 80, art. 1, et 1, quaest. 105, art. 4, et quaest. 111, art. 2, et 3 cont., cap. 88, 89, 91 et 93, princ., et Mal. quaest. 111, art. 3, corp., et quaest. 16, art. 5, corp., et ad 13.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., lect. 1 et 6. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes: 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur*, ut Augustinus dicit, 2 Retract. (cap. 9, ante med.).

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

Concl. Cum humana voluntas sit animae rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi a Deo solo, ut ab exteriori principio, moveri.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in 8 Physic. (text. 29, 30, 31 et 32), quod *generans movet secundum locum gravia et levia*. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in 1 dictum est, quaest. 90, art. 2 et 3. Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (quaest. 109 et 114).

QUAESTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur; 2.° utrum de necessitate moveatur a suo objecto; 3.° utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori; 4.° utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. — (1 p., quaest. 42, art. 2, corp., et Ver. quaest. 22, art. 5 et 9, et Mal. quaest. 18, art. 4, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio 2 Physic. (et text. 94). Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Praeterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Praeterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Concl. Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et ultimum finem, et in ea quae suae conveniunt naturae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit, lib. de duabus Naturis (parum a princ.), et Philosophus in 5 Metaph. (text. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel

materia vel forma materialis, ut patet in 2 Phys. (text. 4). Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum (1) voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est *actus existentis in potentia* (ut dicitur 3 Phys. text.); (2) et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturae respondet unum proportionatum naturae; naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum (1) commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto. — (*Inf.*, *quaest.* 80, *art.* 1, *corp.*, *fin.*, *et* 1, *quaest.* 82, *art.* 1 *et* 2, *et Ver.*, *quaest.* 22, *art.* 5 *et* 6, *et Mal. quaest.* 6, *art.* 9 *et* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in 3 de Anima (text. 54). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Praeterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est art. praec., ad 3. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Praeterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed contra est quod potentiae rationales secundum Philosophum, 9 Metaph. (text. 3), sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Concl. Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine: non autem a particulari bono quod voluntas potest non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiae a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Al., *motivum*.

(2) Ita habet edit. Nic. 1663. sed in Neapolit. 1765 et in Venetis haec verba non leguntur.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi passim. Edit. Rom., *aliquod bonum*.

bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Praeterea, sicut dicitur in 3 Ethicor., c.5, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Praeterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in 3 de Anima (text. 58). Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo, si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes. 4, 7: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Concl. Voluntas cum sit spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab inferiori appetitu movetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praeced., art. 2, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem: hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7, 19: *Quod odi malum, illud facio*, id est, *concupisco*, tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim

agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest; unde dicitur Rom. 9, 19: *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Praeterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed hoc est unicuique rei naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit 26 contra Faustum (cap. 3, ante med.). Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Praeterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

Concl. Cum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario a Deo movetur, qui cuncta movet secundum propriae naturae dispositionem.

Respondeo dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 23, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur (1) effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinae subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod (2) voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

(1) Ita theologi cum posterioribus editis. Cod. Alc. cum edit. Rom. *consequuntur.*
(2) Ita Nicolai cum edit. Pat. an. 1712. Cod. Alcan. et Camer. cum edit. Patav. an. 1698, *impossibile est huic positioni.* Edit. Rom. aliaeque, *impossibile est poni quod,* etc.

QUAESTIO XI.

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de fruitione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1° utrum frui sit actus appetitivae potentiae; 2.° utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis; 3° utrum fruitio sit tantum ultimi finis; 4° utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui sit actus appetitivae potentiae. — (*Inf., art.* 2, *corp., et* 1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, quae est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est, quaest. 3, art. 8. Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

2. Praeterea, quaelibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiae cujuslibet, et non solum appetitivae.

3. Praeterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ. (cap. 4, in pr.), et in 10 de Trinit. (cap. 10, parum a princ.): *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivae potentiae.

Concl. Cum fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivae potentiae actus est.

Respondeo dicendum, quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tamquam potentia agens, voluntas autem tamquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio et finis

cujuslibet alterius potentiae continetur sub objecto appetitivae sicut proprium sub communi, ut dictum est supra, quaest. 9, art. 1. Unde perfectio et finis cujuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis. — (*Inf., quaest.* 13, *art.* 5, *ad* 2, *et* 1, *dist.* 1, *quaest.* 4, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctrina christiana, cap. 3 et 22, quod *nos homines sumus, qui fruimur et utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Praeterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Praeterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 30, circ. med.): *Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiae.*

Concl. Convenit rationali naturae fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem secundum imperfectam, caeteris autem nullo modo convenit.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis habetur, art. praec., ad 2, frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem. Dictum est enim (ibid.) quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in iis quae cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehendunt, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his quae cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quod *frui non adeo absurde existimantur et bestiae;* scilicet sicut uti absurdissime dicerentur (1).

ARTICULUS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. — (*Inf., quaest.* 12, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Praeterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Galat. 5, 22: *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax,* et hujusmodi, quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Praeterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; *voluntas* enim *est per quam fruimur,* ut Augustinus dicit 10 de Trinit. (cap. 10, ante med.). Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit. (cap. 11, ante med.), quod *non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Concl. Fruitio tantum ultimi finis est, qui non propter aliud quaeritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui.

(1) Nam, ut subdit, et probat Augustinus, *uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit non datum est rationis expertibus; sed neque rationalibus stultis.*

Unde Augustinus in 10 de Trin. (cap. 10 ante med.), dicit, quod *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., (cap. 33, post med.), si dixisset: *Te fruar,* et non addidisset: *In Domino,* videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit: *In Domino,* in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tamquam termino, sed tamquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi Apostolus *fructus,* quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tamquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium (ut citatur in 1 Sent., dist. 1, et habetur in Gloss. interl. ad Gal., super illud: *Fructus autem Spiritus*), quia *propter se petenda sunt,* non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 8, et quaest. 2, art. 7, finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

ARTICULUS IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus 10 de Trinit. (cap. 11, ante med.), quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei.* Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Praeterea, sicut dictum est art. 3 hujus quaest., fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Praeterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam,* ut Augustinus dicit (lib. 1 de Doctr. christ., cap. 4, in princ.). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Concl. Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta vero finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter: uno modo perfecte, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur: Uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, quia nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp. art.).

QUAESTIO XII.

DE INTENTIONE.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de intentione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis; 2.° utrum sit tantum finis ultimi; 3.° utrum aliquis possit simul duo intendere; 4.° utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem; 5.° utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis. — (2-2, *quaest.* 168, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 38, *art.* 3, *et Ver. quaest.* 23, *art.* 13, *et Mal. quaest.* 16, *art.* 2 *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6, 22: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit:* ubi per oculum significatur *intentio,* ut dicit Augustinus in lib. 2 de serm. Dom. in monte (cap. 13, circa med.). Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

2. Praeterea, ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.), quod intentio *lumen* vocatur a Domino, ubi dicit (Matth. 6, 23): *Sic lumen quod in te est, tenebrae sunt etc.* Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Praeterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio;* respectu autem eorum quae sunt ad finem, est *electio*, a quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trinit. (cap. 7, circ. fin. et lib. 11, cap. 9), quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis.* Est igitur intentio actus voluntatis.

Concl. Cum voluntas moveat omnes animae vires ad finem, ejus proprie intentio actus est.

Respondeo dicendum, quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio prime et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est (quaest. 9, art. 1). Unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebrae*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur *voluntas* prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam, per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum ultimi finis. — (2-2, *qu.* 180, *art.* 1, *et corp.* 2, *dist.* 38, *art.* 3, *et Ver. quaest.* 22, *art.* 13, *corp.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prospéri (sent. 100): *Clamor ad Deum est intentio cordis.* Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Praeterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. praec. ad 4). Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Praeterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (quaest. 1, art. 7). Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones: quod patet esse falsum.

Concl. Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.), intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quae est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere. (*Verit. quaest.* 13, *art.* 13, *corp.*).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de serm. Domini in monte (cap. 14, 16, 17 et 22), quod *non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale.* Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Praeterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Praeterea, intentio praesupponit actum rationis sive intellectus. Sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum (2 Topic. cap. 4, in declaratione loci 33). Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur in 3 de Anima (in fin., et lib. 2, text. 88). Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

Concl. Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri praeeligendo.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt

accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis (art. 2 hujus quaest.), quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.), sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinae, et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid praeeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (quaest. 1, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1 hujus quaest. ad 3). Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini, et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est (quaest. 85, art. 4), contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. — (*Sup. quaest.* 8, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 38, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 1, *quaest.* 4, *corp., et Ver. qu.* 22, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus, intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in 11 de Trin. (cap. 6, circ. princ.), quod *voluntas videndi fenestram finem habet fenestrae visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.* Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram: hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Praeterea, actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Praeterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est, quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

Concl. Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, et secundum se: et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem: et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico: *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut supra dictum est (quaest. 8, art. 3, ad 2). Et est simile de intellectu: quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in 3 Physic. (text. 21). Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus. — (2-2, *quaest.* 110, *art.* 1, *corp., et* 2, *dist.* 38, *art.* 3, *corp. et ad* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quae cognitione carent magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent, ut probatur in 2 Phys. (text. 87 et seq.). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Praeterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est, qu. 11, art. 2. Ergo et intentio.

3. Praeterea, ejus est intendere finem cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendunt finem.

Concl. Quamvis proprie et principaliter brutis animantibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquid moventur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti.

Secundum quidem (1) igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius, in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota (2), sicut et caetera quae moventur naturaliter.

QUAESTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

(In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem; et sunt tres, *eligere, consentire* et *uti*. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo de consilio; tertio de consensu; quarto de usu.

Circa electionem quaeruntur sex: 1.° cujus potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis; 2.° utrum electio conveniat brutis animalibus; 3.° utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis; 4.° utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur; 5.° utrum electio sit solum possibilium; 6.° utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis. — (*P.* 1, *qu.* 8, *art.* 3, *corp.*, *et* 2, *dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 2, *et Ver. quaest.* 22, *art.* 15, *et* 3 *Ethic., lect.* 6, *et* 6, *lect.* 2, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Praeterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, videtur quod sit actus rationis.

3. Praeterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam ignorantia electionis, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1, versus fin.). Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, prope fin.), quod electio *est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Concl. Cum electio perficiatur in motu quodam animae ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis sed voluntatis.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, prope fin.), dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum*. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum ejus, inquantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum objectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tamquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

(1) Ita codd. Alean. cum edit. Rom. et Pat. an. 1698. Theologi, Nicolai, aliique omiserunt *quidem*.

(2) Ita codd. Camer. Rom. aliique, et editi passim; tantum edit. Rom. post verbum *concupiscentia* omittit *finem*. Cod. Alean.: *Possunt consequi finem, quod est proprie intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota*, etc.

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus. — (2, *dist.* 25, *art.* 1, *ad* 6 *et* 7, *et* 5 *Met., lect.* 23, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3, circa fin.). Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet, quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Praeterea, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 12, in med.), *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem.* Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph., (cap. 1, parum a princ.), quod *prudentia sunt sine disciplina, quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, in princ.), dicit quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non est electio.

Concl. Cum electio in his quae sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem secundum quam plura eligi possunt, non convenire.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt; et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex praedictis patet, quaest. 1, art. 2, ad 3, appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae: voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus; absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 3 Physic. (text. 16 et seq.), *motus est actus mobilis a movente*; et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quae a ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam; sicut et in his quae moventur secundum artem, ut dicitur in 2 Physic. (text. 49). Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.— (*Inf., art.* 4 *et* 6, *corp., et* 3 *part., qu.* 18, *art.* 4, *corp., et* 4 *cont. cap.* 95, *fin., et opusc.* 2, *cap.* 177, *et* 3 *Ethic. lect.* 1, *et* 1 *Perih., lect.* 14, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic. (cap. 12, post med.), quod *electionem rectam facit virtus; quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae.* Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Praeterea, electio importat praeaceeptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem, unum potest praeaccipi alteri, ita etiam diversorum finium; ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quae sunt ad finem.

Sed contra est quod philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 2, quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

Concl. Electio eorum tantum est, quae sunt ad finem; et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus, qui ad ulteriorem finem ordinari potest.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est art. 1 huj., qu. ad 2, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in 2 Physic. text. 89. Unde finis inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod

est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tamquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae; unde apud eum qui habet curam de animae salute potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 12, 10: *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra habitum est, qu. 1, art. 5, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur. —*(Inf., art. 5, corp.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed *ea quae sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa*, ut dicitur in 2 Phys. (text. 84 et seq.). Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Praeterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Praeterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel saecularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 2, quod *nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum.*

Concl. Cum electio sit semper eorum quae sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat; vel inquantum homo facit rem illam quae est finis (sicut medicus facit sanitatem quae est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est, quae contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V.

Utrum electio sit solum possibilium. — (Ver., quaest. 22, *art.* 13, *ad* 2, *et* 3 *Eth., lect.* 5, *fin.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2. Ergo et electio.

2. Praeterea, electio est eorum quae per nos aguntur, sicut dictum est art. praec. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Praeterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon., cap. 68, quod *si praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est.* Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (loc. nunc cit.), quod *electio non est impossibilium.*

Concl. Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, nonnisi possibilium, esse potest.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. 4 hujus quaest., electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem (1). Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur

(1) Ita editi passim. Edit. Rom: *Vel ex hoc quod ducit*, etc. Cod. Alca n *Ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem*, interpositis omissis.

ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum (1); et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere. — (P. 1, qu. 115, art. 1, corp., et 2-2, qu. 104, art. 1, corp., et Ver. qu. 22, art. 6, et qu. 24, art. 1, et Mal., qu. 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in 7 Ethic. (cap. 8, in fin.). Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Praeterea, sicut dictum est art. 1 hujus qu., electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Praeterea, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in 2 de Caelo (text. 75 et 90.). Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est, quod electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita, secundum Philosophum (lib. 9 Metaph., text. 5).

Concl. Cum electio sit rationalis naturae et voluntatis actus, quo ea quae sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur.

(1) Al., *hic agendum.*

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit (1); et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut jam dictum est, art. 3 hujus quaest., non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUAESTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRAECEDIT.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consilio; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum consilium sit inquisitio; 2.° utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem; 3.° utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur; 4.° utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur; 5.° utrum consilium procedat ordine resolutorio; 6.° utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consilium sit inquisitio. — (2-2, quaest. 49, art. 5, corp., et 3, dist. 35, quaest. 2, art. 1, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus,

(1) Idest, non ad id faciendum necessitatur quod ex electione facit, ut et alibi passim docet s. Thomas, et praesertim qu. 6, de Malo art. unico, qui inscribitur *de humana electione*. Quo mire convincitur haeresis Janseniana.

lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *consilium est appetitus*. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Praeterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est, quaest. 14, art. 7. Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim ad Eph. 1, 11, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Praeterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt bona certa, secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 7, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap 34, in princ.) dicit: *Omne quidem consilium quaestio est, non autem omnis quaestio consilium.*

Concl. Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est, quaest. praec., art. 1, consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione praecedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et haec inquisitio *consilium* vocatur; propter quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, circ. fin.), quod *electio est appetitus praeconsiliati*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio (1), apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere, et etiam sicut motivum (2): quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (loc. sup. cit.), quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel judicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii: sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quae sunt ad finem. — (*2-2, quaest. 35, art. 1, ad 2, et quaest. 47, art. 1, ad 2, et 3, dist. 35, quaest. 2, art. 4, quaest. 1, corp., et 3 Ethic., lect. 8.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine. Quaecumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Praeterea, materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur in 1 Ethic. (in princ. cap. 1). Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34, a med.) dicit, quod *non de fine sed de his quae sunt ad finem est consilium.*

Concl. Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est quae sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi cum in ulteriorem finem ordinari contingat.

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem.

Tamen contingit, id quod est finis, respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III.

Utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. — (*2-2, quaest. 47, art. 2, corp., et 3, dist. 35, quaest. 2, art. 4, quaest. 1, corp., et 3 Ethic., lect. 7.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis.

(1) MS. quod citat Nicolai habet planiori constructione quam in impressis: *quae est electio*.
(2) Al., *et est sicut motivum*.

Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

2. Praeterea, homines interdum consilia quaerunt de his quae sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen eorum qui quaerunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

3. Praeterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

4. Praeterea, si consilium esset solum de his quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat., hom., cap. 34) dicit: *Consiliamur de his quae sunt* (1) *in nobis et per nos fieri possunt.*

Concl. Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus quae a nobis fiunt vel fieri possunt, denotet, proprie etiam circa ea est quae a nobis finis gratia aguntur.

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet (2) mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modum instrumenti; nam agens principale et instrumentale, sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.

(1) Al., *quae fiunt.*
(2) Ita editi passim. Cod. Alcan., edit. Rom. et Garcia omittunt *scilicet.*

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. — (3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 1, *corp.*, *et Psal.* 19, *et* 3 *Ethic.*, *lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda (1). Electio enim est *appetitus praeconsiliati*, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed electio est de omnibus quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Praeterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, in med.), quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34) dicit, quod *de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium.*

Concl. De illis, quae secundum artem vel disciplinam determinata sunt aut quae parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodo quae cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est art. 1 hujus quaest. De illis autem inquirere solemus quae in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quae dicitur *argumentum*, est *rei dubiae faciens fidem.* Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quae parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, lib. 3 Ethic., cap. 3, scilicet de rebus parvis, et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, praeter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio praesupponit consilium ratione judicii, vel sententiae. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat: et ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

(1) Ita editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan. et Camer., *quae per nos aguntur.*

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium (1) non semper procedit modo resolutorio.

2. Praeterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur praeterita sint priora praesentibus et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus et praeteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Praeterea, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3, paulo post princ.). Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, post med.), quod *ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere.*

Concl. Cum a fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, recte dicitur ordine resolutorio procedere.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus; nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine; et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

(1) Ita codd. et editi fere omnes. Edit. Rom., *compositi consilium*.

ARTICULUS VI.

Utrum consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Praeterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam Ergo in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

3. Praeterea, inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in 1 de Caelo (text. 58). Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

Concl. Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii. quam termini inquisitionis.

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est art. 2 hujus quaest.; aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Hujusmodi autem principia, quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium:

sed cum sedere dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUAESTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consensu; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis; 2.° utrum conveniat brutis animalibus; 3.° utrum sit de fine vel de his quae sunt ad finem; 4.° utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis. — (*Inf., qu.* 74, *art.* 7, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 29, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim, 12 de Trinit., cap. 12, consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Praeterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

3. Praeterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, quod *si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia*, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Concl. Cum consentire sit simul sentire atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur: magis proprie actus dici debet appetitivae virtutis, cujus est in aliud tendere, quam apprehensivae.

Respondeo dicendum, quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret (1), accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. 1, 1, dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc *consentire* est actus appetitivae virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 42), voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

(1) Ita cod. et editi passim. Edit. Rom.: *Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem* (edit. Leon., *conjunctionem*), *hinc est quod ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret*, etc.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiae pertinet ad appetitivam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideò voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est (quaest. 16, art. 1, et quaest. 27, art. 4, et qu. 59, art. 2), magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

ARTICULUS II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus. (*Inf., quaest.* 16, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Praeterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2, orth. Fidei, cap. 22, quod *post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia*, idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Concl. Cum nulla sit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quidpiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.

Respondeo dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturae: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod, remoto priori,

removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his, quae sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine; quia *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed his quae sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Praeterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est, quaest. 13, art. 3. Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, lib. 2 de orth. Fid., cap. 22, quod post affectionem (1), quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive sententia) *est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est.* Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Concl. Cum consensus proprie loquendo, non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem; constat consensum etiam proprie non esse nisi de his quae sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quae sunt ad finem, deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Quae autem sunt (2) post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium praesupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quae sunt ad finem praesupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus, ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus (1) est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem (2).

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem. — (2-2, *quaest.* 110, *art.* 1, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et *perficit eam, sicut decor juventutem,* sicut dicitur in 10 Ethic. (c. 4, post med.). Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in 12 de Trinit., c. 12. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Praeterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Praeterea, superior ratio *intendit aeternis inspiciendis et consulendis,* ut Augustinus dicit in 12 de Trinit. (c. 7, in fin.). Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 12 de Trin. (c. 12, circ. med.): *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat et serviat.*

Concl. Consensus in actum cum sit finalis sententia de agendis, solum ad superiorem animae partem (rationem scilicet, secundum quod in ea voluntas includitur) pertinet.

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem per-

(1) Ita edit. Patav. an. 1698, optime ex textu Damasceni. Edit. Rom., *disputationem.* Garcia, Nicolai et edit. Patav. an. 1712, *affectationem.* Cod. Alcan., *disputationem.*

(2) Al., *De his autem quae sunt,* etc.

(1) Al., *minus.*

(2) Ita codd. Tarrac. et Cam. quibus adhaerent Garcia et Theologi. Cod. Alcan.: *Delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem.* Edit. Rom., Nicolai et Patav. *operis,* et mox, *in ipsam operationem,* addunt Patav., Al., *delectationem.*

tinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio est quae habet de omnibus judicare: quia de sensibilibus per rationem (1) judicamus; de his vero quae ad rationes humanas pertinent judicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quaest., ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est *cogitare* vel *non cogitare*, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente: sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur; unde ars quae est de fine, *architectonica*, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiae, sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quae est in ratione, sicut dictum est quaest. 6, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper movet (2) ad agendum, sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

QUAESTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, COMPARATIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

(In quatuor articulus divisa.)

Deinde considerandum est de usu; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum uti sit actus voluntatis; 2.° utrum conveniat brutis animalibus; 3.° utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis; 4.° de ordine usus ad electionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum uti sit actus voluntatis.
(1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctr. christ. (c. 14 in princ., et lib. 10 de Trin., c. 10, a princ.), quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Praeterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus.* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (qu. 30, in fin.): *Omnia quae facta sunt in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quae hominibus data sunt.* Sed judicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trinit. (c. 11, ante med.): *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Concl. Cum voluntatis sit omnes animae vires, et habitus, vel organa ad suos proprios actus applicare: illius primo et principaliter ut primi moventis usus est, rationis autem ut dirigentis; caeterarum vero potentiarum, ut exequentium.

Respondeo dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae, vel membra corporis; ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra, quaest. 9, art. 1, quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem intrumentis. Unde manifestum est, quod *uti* proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi, a voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tamquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.
(*Sup.*, *quaest.* 11, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti; quia, ut Augustinus dicit in 10 de

(1) Ita. Cod. Alcan. aliique cum editis plurimis. Theologi, *per rationes humanas.*

(2) Al., *movetur*; item, *moveat*, et *moveatur*.

Trinit. (cap. 10, post princ.), *utimur eis quae ad illud referimus quo fruendum est.* Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (qu. 11, art. 2). Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Praeterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (qu. 30, circa med.): *Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.*

Concl. Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est quaest. praeced., art. 1, 2 et 3. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium; quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti;* quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem; propter quod et ea qua sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (qu. 1, art. 8, qu. 2, art. 7, et qu. 5, art. 2), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniae), manifestum est, quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae; sed quoad hunc adeptio pecuniae est finis ultimus; non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quaerit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est in corp., et ad 1. Unde Augustinus in 6 de Trin. (c. 10, circa med.), dicit quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur.*

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in 10 de Trin. (c. 11, ante med.): *Omnis qui fruitur, utitur.* Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Praeterea, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis,* ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Praeterea, Hilarius dicit in 2 de Trin. (circ. princ.), quod *aeternitas est in Patre, species in imagine,* idest in Filio, *usus in munere,* idest, in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 30, circ. fin.): *Deo nullus recte utitur, sed fruitur* (1). Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Concl. Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quae sunt ad finem, et non ultimi finis.

(1) Ita ex Augustino codd., et editi passim. In edit. Rom. omittitur *sed fruitur.*

ARTICULUS IV.

Utrum usus praecedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

2. Praeterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Praeterea, voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est quaest. 9, art. 3. Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem, ut dictum est quaest. 15, art. 3, ad 3. Ergo et usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Concl. Usus electionem sequitur si consideretur voluntas ut utitur caeteris executivis potentiis: nonnunquam tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem praecedit.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea; potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus;* ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUAESTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

(In novem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate; et circa hoc quaeruntur novem: 1.° utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis; 2.° utrum imperare pertineat ad bruta animalia; 3.° de ordine imperii ad usum; 4.° utrum imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi; 5.° utrum actus voluntatis imperetur; 6.° utrum actus rationis; 7.° utrum actus appetitus sensitivi; 8.° utrum actus animae vegetabilis; 9.° utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis. — (*Inf., quaest.* 60, *art.* 1, *corp., fin., et* 2-2, *quaest.* 83, *art.* 1, *et* 10, *corp., et Ver. quaest.* 22, *art.* 12, *ad* 4, *et quol.* 9, *art.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens, disponens, imperans et consilians.* Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est supra, quaest. 9, art. 1. Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Praeterea, sicut imperare pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Praeterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 16), dicit, et etiam Philosophus, 1 Ethic. (cap. 13, in fin.), quod *appetitus obedit rationi.* Ergo rationis est imperare.

Concl. Imperare est actus rationis essentialiter, praesupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quaest. 16, art. 1), et electione (quaest. 13, art. 1), et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non

est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta. (*Sup., quaest.* 11, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1 Polit. (cap. 1, a med.). Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore.

3. Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est art. praec. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Concl. Cum imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et, ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III.

Utrum usus praecedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis, praesupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.). Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quaest. 16, art. 1). Ergo usus praecedit imperium.

2. Praeterea, imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Praeterea, omnis actus potentiae motae a voluntate *usus* dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (loc. cit.). Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est (art. 1 hujus quaest.). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *impetus ad operationem praecedit usum*. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

Concl. Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii.

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 4); unde multo magis praecedit imperium.

Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium; eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est, quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quae est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt praevii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum praecedit ipsum imperium, ita etiam potest dici, quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi. — (*Inf.*, *quaest.* 20, *art.* 3, *corp.*, *et ad* 1 *et* 3 *part.*, *quaest.* 29, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quae imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Praeterea, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Praeterea, quaecumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, lib. 3 Top. (cap. 2, in explic. loci 22), quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Concl. Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus sicut quoddam totum, multi autem secundum partes.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit ult. cap. de div. Nom. (paulo post princ. lect. 2). Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quod unum; quaedam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiae compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter: nam totum est ens, et substantia simpliciter; partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quae est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi: sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in 3 Phys. (text. 20 et 21).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quae sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur. — (2, *dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in 8 Confess. (cap. 9, ante med.): *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Praeterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest., qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra; nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Concl. Cum ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari a ratione necessarium est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris

corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 4. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur.
(1, *qu.* 112, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.). Ergo rationis actus non imperatur.

2. Praeterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur a ratione, est *ratio per participationem*, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 13, versus fin.). Ergo illius potentiae actus non imperatur quae est *ratio per essentiam.*

3. Praeterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit.* Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Concl. Actus rationis quoad exercitium sunt imperati, cum in nostra sint potestate, sed quoad specificationem non semper sunt imperati; actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae; et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subjacet.

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (quaest. 9, art. 3), inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quae actui rationis subduntur (1), nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII.

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur. — (*Inf. quaest.* 50, *art.* 3, *et quaest.* 56, *art.* 4, *et Ver. quaest.* 25, *art.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Roman. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et Glossa (Aug., lib. 3 cont. Julian., cap. 26) exponit quod *homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit.* Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Praeterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est, quaest. 105, art. 1, et quaest. 110, art. 2. Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem (2) vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Praeterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 16, a princ.). quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum,* quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Concl. Actus appetitus sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo vero modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam praeter rationis imperium fiunt.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. praec.). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis

(1) Nicolai: *Actu rationi subduntur.*
(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698. Garcia, Nicolai, et edit. Patav. an 1712: *Secundum calorem*, etc.

organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est praeter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit in 1 Politic. (cap. 3, a med.), quod *ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiae, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut praecedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subjacet imperio rationis; quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente, cujus praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animae vegetabilis imperetur. — (*Inf., quaest.* 50, *art.* 3, *ad* 1, *et* 2-2, *quaest.* 118, *art.* 1, *ad* 3, *et* 3, *quaest.* 15, *art.* 2, *ad* 1, *et quaest.* 10, *art.* 2, *corp., et* 2, *dist.* 20, *art.* 2, *ad* 3, *et Ver. quaest.* 13, *art.* 4 *corp., qu.* 4. *art.* 21, *corp., et* 1 *Eth., fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

2. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animae.

3. Praeterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 22) dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.*

Concl. Actus animae vegetativae, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animae. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), quod *vocatur naturale quod generativum et nutritivum.* Et propter hoc actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia; non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, quae sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. — (1, *quaest.* 81, *art.* 3, *ad* 2, *et* 2-2, *quaest.* 168, *art.* 1, *corp.*; *et* 2, *dist.* 10, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 3, *et Ver. quaest.* 13, *art.* 4, *ad* 5, *art.* 5, *ad* 14, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 2, *ad* 15.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est art. praec. Ergo multo minus membra corporis.

2. Praeterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 22), quod *pulsativum non est persuasibile ratione.* Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Praeterea, Augustinus dicit 14 de Civ. Dei (cap. 16, a med.), quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo praesente* (1); *aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animae concupiscentia ferveat, friget in corpore.* Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit 8 Confess. (cap. 9, parum a princ.): *Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.*

CONCL. Membra illa, quibus opera sensitivae partis exercentur, imperio rationis subduntur; quae vero naturalium virium motum suscipiunt, minime subjiciuntur rationis imperio.

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem; consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quae est ex unione corporis et animae; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in 8 Phys. (text. 29 et seq.): et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit. in arg.), quod *sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei (loc. cit. in arg.), hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati; ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (quaest. 85, art. 1 et 3), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium (seu de communi animal. motione, cap. 11, a med.), dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentat aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quae quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae; principium autem est virtute totum; cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (in solut. ad 2).

(1) Nicolai legit: *nullo poscente.*

QUAESTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI.

(In undecim articulos divisa.)

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum; et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quaeruntur undecim: 1.° utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala; 2.° utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala ex objecto; 3.° utrum hoc habeat ex circumstantia; 4.° utrum hoc habeat ex fine; 5.° utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie; 6.° utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine; 7.° utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso; 8.° utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem; 9.° utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum; 10.° utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali; 11.° utrum omnis circumstantia agens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala. — (*Inf., art.* 2, *corp., et quaest.* 73, *art.* 7, *ad* 1, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *et* 3, *et* 5, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nomin., p. 4, lect. 22, quod *malum non agit nisi virtute boni.* Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Praeterea, nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu; inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 19 et 20). Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Praeterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., p. 4, lect. 23. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 3, 20: *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

Concl. Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi de plenitudine essendi; quae debetur actioni humanae, tantum a bonitate deficit, et sic dicitur mala.

Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut in 1 dictum est, qu. 5, art. 3. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquaeque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur *malum*; sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est, qu. 5, art. 1, ad 1.

Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. — (*Inf., qu.* 19, *art.* 1 *et* 2, *corp., et qu.* 21, *art.* 1, *corp.*; *et* 2, *dist.* 36, *art.* 5, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium; ut Augustinus dicit in lib. 3 de Doctr. christ. (cap. 12, parum a princ.). Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Praeterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Praeterea, objectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est quod dicitur Oseae 9, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quae homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

Concl. Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quae dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti: et simili modo de malitia morali censendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., bonum et malum actionis, sicut et caeterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere,* puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur *malum ex genere,* genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanae est objectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia. — (*Inf., qu.* 42, *art.* 6, *corp.; et Mal. qu.* 2, *art.* 5, *corp., et qu.* 7, *art.* 4, *corp., et quol.* 4, *art.* 16, *corp., et* 2, *dist.* 36, *art.* 5, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est quaest. 7, art. 1. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 8). Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 4). Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est art. praec. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. 2, Ethic., cap. 6, quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias.* Ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.

Concl. Sicut res naturales non modo de suis substantialibus formis perfectionem sortiuntur, verum etiam ex accidentibus supervenientibus: ita et humani actus non solum ex objectis, verum etiam ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur eis, ex forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tamquam accidentia quaedam; et hujusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quaedam accidentia ejus; sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta: sed quaedam sunt per se accidentia, quae in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine. (*Inf., qu.* 73, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom. (p. 4, aliquant. a princ. lect. 14), quod *nihil respiciens ad malum operatur.* Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Praeterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Praeterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est quod Boetius dicit in Topic. (implic. lib. 3, cap. 1, non procul a princ.), quod *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est.*

Concl. Actiones humanae sicut ex fine dependent, ita praeter absolutam bonitatem quam ex se habent, et eam quam ex objecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quaedam, quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt, quorum esse dependet ab alio; unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma; sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur

aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est, art. 1 hujus qu.; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens; et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhaeret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam: et secundum hoc contingit, actionem quae est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom. (p. 4, post med. lect. 22).

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. — (Mal. quaest. 2, art. 4, ad 5. et art. 5, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus morales non differant specie secundum *bonum* et *malum*. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Sed in rebus *bonum* et *malum* non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam *bonum* et *malum* in actibus diversificant speciem.

2. Praeterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in 3 Metaph. (text. 10.) Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie: et ita *bonum* et *malum* non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Praeterea, diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo; sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Praeterea, *bonum* et *malum* dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est, art. 3 hujus quaest. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *similes habitus similes actus reddunt*. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Concl. Cum actus speciem habeat ex objecto, cujus bonum et malum differentiae sunt, manifestum est actum bonum et malum differre specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (quaest. 1, art. 3, et art. 3 hujus quaest.). Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quae non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom. (p. 4, a med. lect. 21), *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem*. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione.

Unde manifestum est, quod *bonum* et *malum* diversificant speciem in actibus moralibus; differentiae enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus *bonum* et *malum* quod est *secundum naturam* et *contra naturam*, diversificant speciem naturae; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter *bonum* inquantum est secundum rationem, et *malum* inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et praemium; aliud, vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. — (*Inf., quaest.* 19, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 40, *art.* 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est praeter rationem objecti. Ergo *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

2. Praeterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est, art. praec. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Praeterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est (quaest. 1, art. 3), quod actus humani habent speciem a fine. Ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Concl. Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur *humani* inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (quaest. 1, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior.

Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 2, post princ.), quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est in corp., et quaest. 1, art. 3.

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICULUS VII.

Utrum species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso. — (2-2, *quaest.* 11, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quae est ex objecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est (art. praec., et 2 hujus quaest., et quaest. 1, art. 3). Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie quae sub propria specie non continetur (1), quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex objecto.

2. Praeterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quae est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quae est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quae est ex fine continetur sub specie quae est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Praeterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quae est ex fine est formalior ea quae est ex objecto, ut dictum est art. praec. Ergo species quae est ex fine continetur sub specie quae est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quae est ex fine, non continetur sub specie quae est ex objecto, sicut sub genere.

Concl. Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed est in distinctis speciebus (2).

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis; uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in 7 Metaph., (text. 43), quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum*, est incompetens divisio. *Alatum* enim et *non alatum* non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud*

(1) Ita edit. Rom. Cod. Alcan., *quae sub propria aliqua specie non contineatur*. Theologi, Nicolai, et edit. Patav., *quod sub propria specie continetur.* Vide solutionem.

(2) Nicolai habet: *Sunt in distinctis speciebus.* Qui error recusus est etiam in editione Romana an. 1585. Deleto plurali, singulare substitui, sensu poscente.

Nempe docet hic S. Thomas quod si objectum exterioris actus per se ordinetur ad finem, bonitas vel malitia quae est ex objecto, continebitur sub bonitate, quae est ex fine, sicut species sub genere. Si vero objectum non est per se ordinatum ad finem, sed solum per accidens (cum ex voluntate operantis accidit ei quod ad talem finem ordinetur), tunc differentia specifica quae est ex objecto, non est per se determinativa ejus quae est ex fine; unde una istarum specierum non est sub alia, et sic actus moralis est sub duabus speciebus distinctis, et consequenter in duplici specie bonitatis et malitiae, ut in eo qui furatur ad moechandum. Quare actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut idem ait S. Thomas in hoc ipso artic. ad 1

quatuor, aliud multos; haec enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex objecto, non est per se determinativa ejus quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori; sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorem ducum. Et ex istis sequitur, quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius et minus contractum (1); unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, et dicitur in 2 Phys. (implic. text. 31). Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. — (1, *dist.* 1, *quaest.* 3, *ad* 3; *et* 2, *dist.* 40, *art.* 5, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 4, *per tot., et* 5, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum, in Enchir. (cap. 11, a princ.). Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum (in Praedic., cap. de Oppos.). Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Praeterea, actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est, quaest. 1, art. 3, et art. 6 hujus quaest. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Praeterea, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte (cap. 18, parum a princ.), quod *sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Concl. Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundum suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2 hujus quaest., actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in *privatum esse,* et haec nihil relinquit, sed totum aufert; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quae consistit in *privari;* sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. super lib. Praedicamentorum, in cap. de Oppos.; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est in corp. art., et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom.: *Sed etiam genus consideratur ut formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius, et minus contractum.*

est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. — (2, dist. 40, art. 5, corp.; et 4, dist. 26, qu. 1, art. 4, corp. et Mal., quaest. 2, art. 4 et 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quae sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est art. praec. Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Praeterea, *ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus in 4 Ethic. (cap. 1, a med.), de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali; et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Praeterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregor. dicit in quadam hom. (6 in Evang., in fin.): *Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justae necessitatis, aut piae utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione justae necessitatis aut piae utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Concl. Quemvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est: verum si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est art. 3 hujus quaest., non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. — (Sup., art. 5, ad 4, et inf., art. 2, corp., et quaest. 73, art. 7, corp., et ad 1; et 2, dist. 36, art. 5, corp.; et 4, dist. 16, quaest. 3, art. 2, quaest. 3, corp., et dist. 41, art. 4, quaest. 1, corp., et Mal., quaest. 2, art. 6, per tot., et art. 7, et quaest. 7, art. 4, corp.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiae differunt ab objecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actui.

2. Praeterea, circumstantiae comparantur ad actum moralem sicut accidentia ejus, ut dictum est quaest. 7, art. 1. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Praeterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Concl. Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis actus in bonitate, vel malitia.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet (art. 5 hujus quaest.).

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio objecti, sicut dictum est in corp. art., et quasi quaedam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (quaest. 1, art. 3, ad 3, et art. 7 huj. quaest., ad 1).

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali. — (*Inf., quaest.* 73, *art.* 7, *corp.; et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 3, *art.* 1, *qu.* 3, *corp., et Mal. qu.* 1, *art.* 7.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. *Bonum* enim et *malum* sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Praeterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiae, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Praeterea, secundum Dionysium, 4 c. de div. Nom. (part. 4, a med. lect. 22), *malum causatur ex singularibus defectibus*. Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quaelibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eadem ratione quaelibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quaelibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in *numero, pondere* et *mensura*.

Sed contra, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed *magis* et *minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Concl. Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quaevis dat novam speciem.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. praec., circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem; puta hoc quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod dif-

fert in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est in corp. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quae est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quaelibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud; et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QUAESTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto; 2.° utrum ex solo objecto dependeat; 3.° utrum dependeat ex ratione; 4.° utrum dependeat ex lege aeterna; 5.° utrum ratio errans obliget; 6.° utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala; 7.° utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem dependeat ex intentione finis; 8.° utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione; 9.° utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam; 10.° utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia *malum est praeter voluntatem*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Praeterea, bonum per prius invenitur in fine; unde bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5, a princ.), *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis:* ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Praeterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1, in princ.), quod *justitia est secundum quam aliqui volunt justa;* et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Concl. Cum bonum et malum sint per se differentiae actus voluntatis, differentia autem speciei in actibus sit secundum objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundum objecta attendi debere.

Respondeo dicendum, quod *bonum* et *malum* sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam *bonum* et *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum* et *falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est qu. praec., art. 5; et ideo *bonum* et *malum* in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quaest. 3, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum: et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est (quaest. 18, art. 5).

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quaest. 18, art. 4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Praeterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (quaest. 18, art. 3). Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Praeterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (qu. 6, art. 8). Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependerent. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non a solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est (quaest. 18, art. 10, ad 2). Sed *bonum* et *malum* sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est (quaest. 18, art. 5). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

CONCL. Cum objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat; ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quae est ex objecto, a bonitate quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.
(Inf., quaest. 21, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supra dictis patet (quaest. 8, art. 1, et quaest. 9, art. 1). Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto.* Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Praeterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est (quaest. 9, art. 1). Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 10 de Trin. (in princ.): *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur.* Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

CONCL. Cum bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quaest., bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, idest, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis; quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est (quaest. 9, art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna.
(Inf., quaest. 21, art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanae voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

2. Praeterea, *mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaphys. (text. 4). Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit 22 contra Faustum (cap. 27, in princ.), quod *peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

Concl. Cum ratio humana ad legem aeternam comparetur, ut causa secunda primae subordinata, necessarium est, voluntatis humanae bonitatem magis ex lege aeterna, quam ex ratione dependere.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina; unde in Psal. 4, 6, dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensurae proximae; possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato: non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala. — (2, *dist.* 39, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp.*, *et art.* 3, *per tot.; et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 2, *et Ver. quaest.* 17, *art.* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 8, *et quol.* 3, *art.* 27, *et quol.* 8, *art.* 13 *et* 15, *et quol.* 9, *art.* 15, *corp., et Rom.* 14, *lect.* 2, *et lect.* 3, *fin., et Gal.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est art. praec. Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae: non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Praeterea, secundum Augustinum, serm. 6 de Verb. Dom, cap. 8, *inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet.* Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Praeterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiae: puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est, quaest. 79, art. 13, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim Rom. 14, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* idest, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Concl. Quaevis voluntas a ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est (loc. sup. cit.), idem est quaerere *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala,* quod quaerere *utrum conscientia errans obliget.*

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere: quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto, vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat; ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat; unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet; non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est quaest. 8, art. 1, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et

similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in 7, Ethic., cap. 1 et 2, quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quòd simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum Proconsulis esset praeceptum Imperatoris, contemnendo praeceptum Proconsulis, contemneret praeceptum Imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.
(*Sup., art. 5, et locis ibi inductis.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Praeterea, voluntas concordans praecepto Dei et legi aeternae semper est bona. Sed lex aeterna, et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Praeterea, voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium Apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Concl. Voluntas concordans rationi erranti circa ea, quae quis scire tenetur, semper est mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur *utrum conscientia erronea liget*, ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur *utrum conscientia erronea excuset.*

Haec autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, quaest. 6, art. 8, quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex praemissis patet (art. 2 hujus quaest.), manifestum est, quod illa ignorantia quae causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quae involuntarium non causat. Dictum est etiam supra, quaest. 6, art. 8, quod ignorantia quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.).

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22, *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest, sed ratio humana potest errare: et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legi aeternae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter supposito

errore rationis vel conscientiae, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. — (2, *dist.* 38, *art.* 4, *ad* 4, *et art.* 5, *corp.*, *et dist.* 40, *art.* 1, *et in Exp. litt.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra (art. 2 hujus quaest.), quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Praeterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Praeterea, *bonum* et *malum*, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 Confessionum (cap. 3, implic.), quod *intentio remuneratur a Deo.* Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Concl. Bonitas voluntatis in his, quae ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut praecedens; alio modo ut consequens (1).

Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quaest.), necesse est quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui praecessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. praec., ad 1), malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, idest, quod velit bonum, et propter bonum.

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. — (*Sup.*, *art.* 7, *ad* 2, *et Mal.*, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. 12, 35: *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa interl.: *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est art. praec. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Praeterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Concl. Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis; sed malitiae quantitas est secundum quantitatem malitiae intentionis.

Respondeo dicendum, quod circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intentione actus, quia intense vult vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter: uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; alio modo propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere, puta aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus.

(1) Ita ex codd. emendarunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim. Edit. Rom., *ut concomitans.*

Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quae fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intentionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet, (quaest. 12, art. 4), licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari, et tamen non propter hoc intense vult vel operatur; quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est (hic sup.). Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur; quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (quaest. 114, art. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera.* Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in corp. art.), redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (in resp. ad 2).

ARTICULUS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. — (*1, dist.* 48, *art.* 1, *et Ver. quaest.* 23, *art.* 7, *corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae, ut patet per id quod dicitur Isa. 55, 9: *Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Praeterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae; multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

3. Praeterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis;* quod dicit, quia: *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. 106, sed express. in Psal. 32, conc. 1, super illud: *Rectos decet collaudatio*). Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Concl. Cum unumquodque bonum sit inquantum attingit ad propriam mensuram; manifestum est humanae voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 7 hujus quaest., bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 8. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem; et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum et ad tertium argumentum.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona. — (*Inf., qu.* 39, *art.* 2, *ad* 3, *et* 2-2, *qu.* 104, *art.* 4, *ad* 3, *et* 1, *dist.* 48, *art.* 3 *et* 4, *et Ver. qu.* 23, *art.* 7 *et* 8, *et opusc.* 9, *qu.* 87.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

2. Praeterea, Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod (1) homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Praeterea, nullus tenetur velle aliquid quod

(1) Cod. Camer. et ex eo Theologi, *sequitur quod teneatur.*

est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

1. Sed contra est quia super illud Psal. 32: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa ord. ex Aug.: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult*. Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Praeterea (1), forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, sequitur (2) quod teneatur conformare in volito.

3. Praeterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

Concl. Voluntas humana tenetur divinae conformari voluntati in volito formaliter, non autem materialiter.

Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet (art. 3 hujus qu.), voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est (hic supra). Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune; sed non materialiter, ratione jam dicta (hic sup.).

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae: quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, inquantum est mors, quia ipse *vult omnes homines salvos fieri;* sed vult ista sub ratione justitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturae servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium objiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum; quod tamen non est in proposito.

(1) Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errante prelo; habetur enim ejus solutio.
(2) Al., *requiritur*.

QUAESTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori; 2.° utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis; 3.° utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus; 4.° utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem; 5.° utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem; 6.° utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* et *malum* per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est (quaest. 19, art. 1 et 2). Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *bonum* et *malum* per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Praeterea, *bonum* per prius convenit fini; quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est (quaest. 1, art. 1, ad 2); actus autem alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius quam in actu voluntatis.

3. Praeterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (quaest. 18, art. 6). Sed id quod est formale, est posterius; nam forma advenit materiae. Ergo per prius est *bonum* et *malum* in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract. (cap. 9, parum a med.), quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.* Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Concl. Actus exterioris bonitas, si consideretur secundum suam naturam, magis a ratione, quam a voluntate est: sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quae est ejus principium.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem; et sic est prius bonum quam actus voluntatis; inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum intelligitur opus, secundum Glossam (ord. August., lib. 1 cont. Julian., cap. 8, ante med.). Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut e converso.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, quod nonnisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Praeterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in 7 Metaph. (text. 43). Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod *bonum* et *malum* accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustin. dicit in lib. contra mendacium, cap. 7 (parum ante med.), quod *quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Concl. Tota bonitas et malitia exterioris actus secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet; quae vero ex circumstantiis, a ratione causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. praec.), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia; una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec., art. 6, ad 1), ad hoc

quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus bonitas (1) voluntatis; quae est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus interior (2) voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione; et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni* et *mali*.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus. — *(Inf., art. 4, ad 2.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animae interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiae; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Praeterea, virtus est *quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6, in princ.). Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. 2 Ethic. (cap. 1). Ergo alia est bonitas actus interioris, quae est potentiae imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quae est potentiae imperatae.

3. Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (art. 1 hujus quaest.). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra ostensum est (qu. 18, art. 6), quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

Concl. Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis: sed secundum relationem ad circumstantias non una, sed diversa est bonitas interioris actus, et exterioris, etsi una in alteram redundet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. 17, art. 4, et quaest. 18, art. 6, ad 3), actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia.

Sicut enim dictum est, qu. 18, art. 6, praedictae duae bonitates vel malitiae, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum; sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis praeter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quae per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quae est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1 hujus qu.).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est (quaest. 17, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 6 Ethic. (cap. 12, parum a princ.), virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. — *(Inf., quaest. 24, art. 3, corp., et 2-2, quaest. 76, art. 4, ad 2, et 2, dist. 4, art. 3, et Mal. quaest. 2, art. 2, ad 8.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ex-

(1) Al., *bonitate*.
(2) Ita codices et editi passim. In edit. Rom. deest, *interior*.

terior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, super Matth. (hom. 19, parum a princ.): *Voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed *malum* vel *bonum* magis est aestimandum secundum judicium Dei quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Praeterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (art. praec.). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Praeterea, tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est (art. praec.). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens.

Concl. Bonitas exterioris actus quam habet ex bonitate finis, nonnisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus: ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem, vel malitiam.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter: uno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio secundum intensionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.).

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum. — (*Inf., quaest. 73, art. 8, et Mal. quaest. 1, art. 3, ad 15, et quaest. 3, art. 10, ad 5.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum; nam virtus est quae *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6, in princ.). Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Praeterea, bona quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. 4, 1: *Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Praeterea, poena non additur nisi crescente culpa; unde dicitur Deuter. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad poenam; dicitur enim Exod. 21, 29, quod *si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Praeterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Concl. Eventus sequens praecogitatus, auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non praecogitatus autem si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget: aliud est si in pluribus, vel per se sequatur.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est praecogitatus aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus: cum enim aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est: quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus. Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causae existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris sicut effectus per se; unde redundat ad praemium praedicatoris, et praecipue quando sunt praeintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illi poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum punitur ut praecogitatus, et ideo imputatur ad poenam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. — (*Inf.*, *quaest.* 72, *art.* 6, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 99, *art.* 2, *ad* 2, *et art.* 3, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 40, *art.* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 4, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 4, *corp.*, *et quaest.* 2, *art.* 3, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in 5 Physic., text. 39 et 40. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 3 Phys. (text. 20 et 21), *actio et passio sunt unus actus.* Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Praeterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actus servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed *bonum* et *malum* sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Concl. Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus: verum si consideretur ut est unus unitate naturae et non unitate moris, sic unum eundemque actum bonum et malum esse, nihil vetat.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut et e converso, ut dictum est art. 3 hujus quaest. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae; potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntariae, secundum hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse *bonum*, et ex alia *malum.*

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUAESTIO XXI.

DE HIS QUAE CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIAE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati; 2.° utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis; 3.° utrum habeat rationem meriti vel demeriti; 4.° utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati. — (*Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in 2 Physic. (text. 82). Monstra autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae praeter ordinem naturae. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Praeterea, peccatum, ut dicitur in 2 Physic. (loc. cit.), accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed

bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Praeterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est (quaest. 19, art. 4), principaliter dependet a lege aeterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus, 22 contra Faustum (cap. 27, in princ.), quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam*. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati.

Concl. Cum ex eo actus bonus vel malus dicatur quod rationis et aeternae legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum ex hoc quod bonus est vel malus rectitudinis habere rationem vel peccati, necessarium est.

Respondeo dicendum, quod *malum* in plus est quam *peccatum*, sicut et *bonum* in plus est quam *rectum*; quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex praemissis, quaest. 19, art. 3 et 4, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae; et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur, quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturae deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (quaest. 48, art. 5, ad 4, et art. 6, ad 3).

ARTICULUS II.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis. — (3, *dist.* 24, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp.*, *et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 1, *et quaest.* 6, *art.* 2, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quae aguntur a natura, ut dicitur in 2 Phys. (text. 82). Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpae; et per consequens non ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Praeterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur in 2 Physic. (text. 82), *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem*. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere, et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Praeterea, Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nomin. (part. 4, lect. 22), quod *malum est infirmum et impotens*. Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit (1 Ethic., cap. 12 et 7 magn. Moral. cap. 19), quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria*. Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quae *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Concl. Cum omnes humani actus a nobis libere procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.

Respondeo dicendum, quod sicut *malum* est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa; ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem (1) actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet (quaest. 1, art. 1 et 2). Unde relinquitur quod *bonum* vel *malum* in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae, in quibus idem est *malum*, *peccatum* et *culpa*.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales

(1) Al., *enim*.

non sunt in potestate naturalis agentis, cùm natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est (art. 1 hujus quaest.), in actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum; alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur (1). Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 5, circ. fin.), quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus;* sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas quae est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti. — (2, *dist.* 40, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 5, *art.* 1, *ad* 1, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum solum habet in his quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.

5. Praeterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 3, 10: *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Concl. Actus humani ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent secundum retributionem justitiae ad alterum.

Respondeo dicendum, quod *meritum* et *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quód ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti (1), nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiae ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. — (*Heb.* 6. *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim. Edit. Rom.: *Etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur.*

(1) Scilicet, quae est ipsa persona agens.

actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum: quia, ut dictum est art. praec., meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim Job 35, 6: *Si peccaveris, quid ei nocebis?.... Porro si juste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Praeterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis; unde dicitur Isa. 10, 15: *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo (1), bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Praeterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., 14: *Cuncta quae fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Concl. Cum Deus sit gubernator ac totius universi rector, praesertim rationalium creaturarum, illarum finis existens: actus humani, ut boni vel mali, non tantum apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (quaest. 19, art. 10); unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, quaest. 103, art. 6, et specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, inquantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur (1) quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet (quaest. 10, art. 4), et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

(1) Al. deest *homo*.

(1) Al., *excludit*.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

QUAESTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMAE.

(In tres articulos divisa.)

Post hoc considerandum est de passionibus animae, et primo in generali; secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda; primo quidem de subjecto earum; secundo de differentia earum; tertio de comparatione earum ad invicem; quarto de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum aliqua passio sit in anima; 2.° utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva; 3.° utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua passio sit in anima. — (3, *dist.* 15, *quaest.* 11, *art.* 1, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 1, *et* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est, quaest. 75, art. 5. Ergo nulla passio est in anima.

2. Praeterea, passio est motus, ut dicitur in 3 Physic. (text. 19 et seq.). Sed anima non movetur, ut probatur in 1 de Anima (text. 36 et seq.). Ergo passio non est in anima.

3. Praeterea, passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit a substantia*, ut dicitur in lib. 6 Topic. (cap. 2, in explic. loci 19). Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 7, 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et *passiones*, quae dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

Concl. Cum contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est: passionem autem proprie dictam, non nisi per accidens attribui certum est.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur a re; sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia

recipit sanitatem aegritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit; sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in 1 de Generatione (text. 18), dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

Ad primum ergo dicendum, quod *pati*, secundum quod est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiae; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed *pati*, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, et pati secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in 3 de Anima (text. 2).

Ad secundum dicendum, quod pati et moveri etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in 1 de Anima (loc. cit. in arg.), dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II.

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva. — (Inf., quaest. 41, art. 1, corp., et 3, quaest. 15, art. 4, corp., et Ver. quaest. 26, art. 3, corp., et ad 18, et Div. cap. 2, lect. 3, et 2 Ethic., lect. 6, fin.).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum*, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 4). Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei (cap. 4, in princ.), quod *motus animi quos Graeci πάθη, nostri autem, sicut Cicero*, perturbationes, *quidam* affectiones *vel* affectus, *quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius* passiones *vocant*. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Concl. Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. praec.), nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit in 6 Metaph. (text. 8), quod *bonum* et *malum*, quae sunt objecta appetitivae potentiae, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum (1): unde et ibidem dicitur, quod *verum et falsum*, quae ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio (2) e converso se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis; in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex ipso ex quo hoc habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in 1 dictum est, qu. 78, art. 3, dupliciter organum animae potest

(1) Al., *motum*.

(2) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *intensio*. Al., *intentio*, perperam.

transmutari: uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae; puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivae partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius, 2 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4, quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, describens animales passiones: *Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali;* et aliter: *Passio est motus irrationalis animae per suspicionem* (1) *boni et mali.*

Concl. Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis proprie in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quaest., et art. 2, ad 3), passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in arg. *Sed cont.*).

(1) Ita MSS. cum Nicolai. Editi, *per susceptionem*; Damascenus, *ob boni vel mali opinionem*.

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis; quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus, 9 de Civ. Dei (cap. 5, in fin.): *Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUAESTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum passiones quae sunt in concupiscibili sint diversae ab his quae sunt in irascibili; 2.° utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali; 3.° utrum sit aliqua passio non habens contrarium; 4.° utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. — (*Ver. quaest.* 26, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic. (cap. 5, circ. princ.), quod passiones animae sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliae in irascibili et aliae in concupiscibili.

2. Praeterea, Matth. 13, super illud: *Simile est regnum caelorum fermento*, etc., dicit Glossa (ordinaria Hieronymi): *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in 2 Topic., cap. 3, loc. 25. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Praeterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum* et *malum*. Ergo eaedem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis

et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (quaest. 81, art. 2). Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quaest. 22, art. 2), passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

Concl. Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie a passionibus, quae sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa objecta, ut in primo dictum est (quaest. 77, art. 3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia, ita in actibus animae actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quae passiones sunt in irascibili et quae in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo (quaest. 81, art. 2), quod objectum potentiae concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis, ideo ipsum *bonum* vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum* vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quaecumque vero passiones respiciunt *bonum* vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo dictum est (quaest. 81, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quae sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia (1), quae sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, inquantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones (1) concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

(1) Ita edit. Rom., Al., *consequuntur gaudium et tristitiam.*

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali. — (*Inf.*, *quaest.* 40, *art.* 4, *et quaest.* 45, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 3, *corp.*, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali.* Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. praec., ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Praeterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5 Physic. (text. 49). Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum* vel *malum.* Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali.*

3. Praeterea, omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic. (in princ.), ita *malum est quod omnia fugiunt.* Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum *bonum* et *malum.*

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed timor et audacia non differunt secundum *bonum* et *malum*, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem *boni* et *mali.*

Concl. In passionibus irascibilis reperitur contrarietas tam secundum objecta, quam secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in 3 Physic. (text. 19 et seq.). Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur in 5 Physic. (text. 47, 48 et 49). Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino; quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest, generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contra-

(1) Edit. Rom., *species*, ut habet cod. Alcan. prima manu; at substitutum est ibidem *passiones*, ut passim legitur.

rietatem objectorum scilicet *boni* et *mali*, alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. praec.), est *bonum* vel *malum sensibile* absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem;* quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium; omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso* (1), sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum* vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. praec.). Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, inquantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. praec.). Sed utraque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

2. Praeterea, omnis passio animae habet *bonum* vel *malum* pro objecto; quae sunt objecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cujus objectum est *bonum*, opponitur passio cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Praeterea, omnis passio animae est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (art. praec.). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio contraria ponitur irae, ut patet in 4 Ethic. (cap. 5, parum a princ.). Ergo non omnis passio habet contrarium.

CONCL. Sola ira inter omnes animae passiones est cui nulla est alia passio contraria, neque secundum contrarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino.

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione irae quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia jam malum ponitur praesens vel praeteritum; et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali: quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica, lib. 2 (cap. 3, in princ.), quod *mitescere opponitur ei quod est irasci;* quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem. — (*Inf.*, *quaest.* 15, *art.* 3 *et* 4, *corp.*, *et* 2 *Ethic.*, *lect.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animae sunt *bonum* et *malum*, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones ejusdem potentiae non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 24). Ergo passiones ejusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

3. Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad *bonum* vel *malum*, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel secundum majorem vel minorem accessum et recessum (1). Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est art. 2 hujus qu.; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *est ab ipsa*.

(1) Ita Theologi et posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. et edit. Rom., *boni vel mali.... accessus, vel recessus... accessum, vel recessum.*

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones ejusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

CONCL. Sunt aliquae in parte animae appetitiva passiones differentes specie, non tamen contrariae; ut amor et gaudium.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quae sunt objecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quae absolute respicit *bonum* vel *malum*; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. praec.), sed ex malo jam injacenti sequitur passio irae.

Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga*, *gaudium* et *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet *spes* et *desperatio*, *timor* et *audacia*, et *ira*, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animae passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMAE PASSIONIBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri; 2.° utrum omnis passio animae sit mala moraliter; 3.° utrum omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus; 4.° utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. — (Inf., quaest. 59, art. 1, corp., et ad 2, et 2-2, qu. 35, art. 1, ad 1, et 2, dist. 36, art. 2, et Mal. qu. 10, art. 1, ad 1, et qu. 12, art. 2, ad 1, et art. 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; *mores enim proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam (in praefat., prope finem). Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter.

2. Praeterea, *bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 21. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (qu. 22, art. 3). Ergo non pertinent (1) ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur*. Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei (cap. 7, a med., et cap. 9, in princ.), de passionibus animae loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

CONCL. Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonae vel malae moraliter dici possunt; non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.

Respondeo dicendum, quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est (qu. 19, art. 3).

Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter.

Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istae passiones secundum se consideratae sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores

(1) Al., *pertinet.*

vires appetitivae dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 13.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur; unde subdit: *Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter;* idest, secundum rationem vel praeter rationem.

ARTICULUS II.

Utrum omnis passio animae sit mala moraliter. — (*Infra, quaest.* 59, *art.* 2 *et* 3, *et* 2-2, *qu.* 123, *art.* 10, *corp., et Mal. qu.* 2, *art.* 1, *corp., et* 1 *Ethic., lect.* 16, *et* 2, *lect.* 5, *et* 7 *Phys., lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animae sunt malae moraliter. Dicit enim Augustinus 9 de Civ. Dei (cap. 4, in princ., et lib. 14, cap. 8), quod *passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae.* Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

2. Praeterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod (1) *operatio quidem quae secundum naturam motus est; passio vero quae praeter naturam.* Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit (lib. 2, cap. 4), quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam.* Ergo hujusmodi passiones sunt malae moraliter.

3. Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde Rom. 7 dicuntur *passiones peccatorum.* Ergo videtur quod sint malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei (cap. 9, parum a princ.), quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet; metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Concl. Non omnes animae passiones malae moraliter dicendae sunt, sed quae contra et praeter rationis judicium sunt.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum; nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas: Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.

Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3 lib. de Tusculanis Quaestionibus (parum a princ.), omnes passiones vocat *animae morbos*: ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt sani non sunt; et qui sani non sunt insipientes sunt, unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis.

Ex quo patet quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter aegrum sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animae sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolem aut diastolem (1); et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant in peccatum; inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. — (*Inf., qu.* 77, *art.* 6, *et Ver. qu.* 26, *art.* 7, *et Mal. qu.* 3, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario (in princ. orat. Caesaris): *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Praeterea, actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus, Eph. 5, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed Deus et sancti Angeli *puniunt sine ira, sine miseriae compassione subveniunt*, ut Aug. dicit in 9 de Civ. Dei (cap. 5, circ. fin.). Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animae quam cum passione.

3. Praeterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione (2).

(1) Damascenus juxta editionem Lequieni: *Actio enim motus est naturae consentaneus, passio motus praeter naturam.*

(1) *Systole* graece, significat latine contractionem, constrictionem; *diastole* dilatationem, distensionem. Ut enim docent rei Anatomicae periti, cor duos habet motus, in quibus sanguinis circulatio consistit. Primus motus dicitur *Systole*, et est is quo in augustum contrahitur cor ut sanguis e ventriculis ejus in arterias exprimatur; alter motus dicitur *diastole*, et est reditus cordis ad naturalem statum cum dilatatione post praecedentem contractionem ventriculorum ipsius cordis, ut sanguinem ex principiis Cavae et Pulmonalis transmissum iterum recipiant. Proprie autem non distenditur cor, sed a contractionis motu ad pristinam naturalem figuram et magnitudinem redit. Cor constringitur per tristitiam, per laetitiam vero dilatatur.

(2) Ita post Theologos et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Qui operatur sine passione quam qui operatur cum passione.* Cod. Alcan.: *Minus enim peccant qui peccant ex passione, quam qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione.*

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 de Civit. Dei (loc. cit.), quod *passio misericordiae rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti.* Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

Concl. Diminuunt et addunt passiones animae actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis, et voluntatis.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animae* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (quaest. 17, art. 7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Psalm. 83, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad judicium rationis; uno modo antecedenter; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiae, quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris (1) voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum praecedens judicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

(1) Ita Nicolai. Al., *intensionis*, item, *intentionis*.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie. — (2-2, *qu.* 158, *art.* 1, *corp.*, *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 4, *et dist.* 50, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 3, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 10, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animae secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Praeterea, actus et passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est *bonum*, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est *malum*, essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Praeterea, nulla species passionum est quae non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei cap. 5, quod *misericordia pertinet ad virtutem;* Philosophus etiam dicit in 2 Ethic. (cap. 7, prope. fin.), quod *verecundia est passio laudabilis.* Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae secundum suam speciem.

Concl. Bonum et malum non pertinent ad speciem actus et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est, qu. 18, art. 6 et 7, et quaest. 20, art. 2, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est in genere naturae; et sic *bonum* vel *malum* morale non pertinet ad speciem actus vel passionis; alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quae est *timor turpis;* et de invidia, quae est *tristitia de bono alterius;* sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae; et similiter quae a vero malo recedunt; e converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus

appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subjicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni quantum ad animae passiones.

QUAESTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis; 2.° de ordine passionum concupiscibilis ad invicem; 3.° de ordine passionum irascibilis ad invicem; 4.° de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso. — *(Inf., quaest. 40, art. 1, corp., et 2-2, quaest. 141, art. 3, ad 1, et 3, dist. 26, quaest, 2, art. 3, quaest. 2, corp., et Ver. quaest. 25, art. 1, corp., et Mal. quaest. 4, art. 2, ad 12.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

2. Praeterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est (quaest. 23, art. 1). Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8 Phys. (text. 32). Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Praeterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus, in 4 Ethic. (cap. 5, a med.), quod *punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens.* Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Concl. Passiones concupiscibilis sic praecedunt eas quae sunt irascibilis, ut ab illis originem habeant, et ad illas terminentur.

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis praecedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes praecedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12, 12: *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis, sequitur enim timorem; cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; praecedit autem motum irae; quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem; spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. — *(1, quaest. 20, art. 1, corp., et 3, dist. 27, quaest. 1, art. 3, et 4 cont. Gent., cap. 19, et Ver. quaest. 26, art. 4, corp., et Galat. 5, lect. 6, et 1 Met., lect. 3, fin.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in 2 de Anima (text. 49). Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea, amor unionem quamdam importat: est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, in 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Sed

concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8 Ethic. cap. 2 et 3. Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes passiones ex amore causantur; amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Concl. Cum omnes in potentia concupiscibilis passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.

Respondeo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt *bonum* et *malum.* Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est *malum*, unaquaeque scilicet sua passione opposita; quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni (1), quae quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est, qu. 11, art. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (1 Perih., in princ.). Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in 10 de Trin. (cap. 12, a med.), *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat; quae quidem unio praecedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.
(*Sup., quaest.* 23, *art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Praeterea, *arduum* est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam), vel quod injacet jam ut praesens (quod pertinet ad iram), quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Praeterea, prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Concl. Spes cum inter omnes irascibilis passiones magis et prius bonum respiciat, prior quoque omnibus necessario est.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1 huj. quaest.), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (quaest. 23, art. 3), sed ex praesentia mali causatur passio irae.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali; oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet *spes* et *desperatio*, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet *audacia* et *timore*; ita tamen quod spes est prior desperatione; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum,

(1) Al., deest *boni.*

sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione *timor*, cum sit recessus a malo, est prior quam *audacia*. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae; nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit in 6 de Naturalibus.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt *amor* et *odium;* secundo *desiderium* et *fuga;* tertio *spes* et *desperatio;* quarto *timor* et *audacia;* quinto *ira;* sexto et ultimo *gaudium* et *tristitia,* quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5: ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest (isto art., et art. 1 et 2 praec.).

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea tamquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius *bonum*; et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae, quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum istae sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor. — (*Inf., quaest.* 84, *art.* 4, *ad* 2, *et* 2-2, *qu.* 123, *art.* 12, *ad* 1, *et quaest.* 141, *art.* 7, *ad* 3, *et Ver. qu.* 26, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*. Augustinus enim in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Praeterea, in passionibus animae est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum *gaudium* et *tristitia*, quae sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis; et sic erit *amor* principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istae principales, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*.

3. Praeterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae; aut spes et audacia, tamquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius in lib. 1 de Consolat., metr. 7, enumerans quatuor principales passiones dicit:

> Gaudia pelle,
> Pelle timorem,
> Spemque fugato,
> Nec dolor adsit.

Concl. Gaudium, tristitia, spes, et timor quatuor sunt principales animae passiones, quamvis non secundum eamdem rationem.

Respondeo dicendum, quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet *gaudium* et *tristitia,* principales dicuntur. quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5. *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est *gaudium*, de malo praesenti est *tristitia;* de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur.

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, idest, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istae dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (quaest. 45, art. 2, ad 3).

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hae passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale: et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

QUAESTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMAE IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali; et primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio; secundo de concupiscentia et fuga; tertio de delectatione et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria: 1.° de ipso amore; 2.° de causa amoris; 3.° de effectibus ejus.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum amor sit in concupiscibili; 2.° utrum amor sit passio; 3.° utrum amor sit idem quod dilectio; 4.° utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, et in amorem concupiscentiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit in concupiscibili. — (*Inf., art.* 2, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 2, *corp. fin., et dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 2, *et Mal. qu.* 8, *art.* 3, *ad* 6, *et* 3 *de Anim., lect.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. 8, 2: *Hanc,* scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi a juventute mea.* Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus in 14 de Civ. Dei, (cap. 7, a med.): *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea, Dionysius in cap. 4 de div. Nomin., part. 2, lect. 9, ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Topic., cap. 3, in loco 25, quod *amor est in concupiscibili.*

Concl. Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum;* unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis.* Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est (part. 1, qu. 103, art. 1, 2 et 3). Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero; et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est *appetitus rationalis,* sive *intellectivus,* qui dicitur *voluntas.*

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest *amor naturalis;* sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici *amor naturalis;* et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, idest, ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus,* vel *intellectivus* seu *rationalis.* Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad *bonum* absolute, non per respectum ad *arduum;* quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse *timor, gaudium, cupiditas* et *tristitia,* non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia ut Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom. (loc. cit. in arg.), *omnibus est pulchrum et bonum amabile,* cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit passio.
Inf., art. 2, *ad* 3 *et* 4, *et quaest.* 28, *art.* 6, *ad* 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quaedam,* ut dicit Dionysius, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo amor non est passio.

2. Praeterea, amor est *unio quaedam vel nexus,* secundum Augustinum in lib. 8 de Trin., cap. 10. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Praeterea, Damascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod passio est *motus quidam.* Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., (cap. 5, circa med.), quod *amor est passio.*

Concl. Amor secundum quod est in concupiscibili, cum sit quaedam appetitus ab appetibili immutatio, passio proprie est, communiter autem ut est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (1) quodammodo dici *amor naturalis.* Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur,* ut dicitur in 3 de Anima (text. 55). Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem (2), et appe-

(1) Ita Theologi, Garcia, Nicolai et edit. Patav.; at cod. Alcan. et edit. Rom.: *Quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest* etc.

(2) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. et Nicolai. Cod. Alcan., *faciens quodammodo in ejus intentione.* Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem.* Edit. Patav., *faciens se quodammodo in ejus intentione.*

titus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis; ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom. (part. 2, lect. 9), quod *amor est virtus unitiva*, et Philosophus dicit in 2 Politic. (cap. 2, a med.), quod *unio est opus amoris*.

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit idem quod dilectio. — (2, *dist.* 10, *in Exp. litt.*, *et* 3, *dist.* 27, *quaest.* 11, *art.* 1, *et Ps.* 17, *et Joan.* 21, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, 4 cap. de divin. Nom., lect. 9, dicit quod *hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas*. Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Praeterea, appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Praeterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in 14 de Civ. Dei, cap. 7. Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 9, quod *quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis*.

Concl. Tametsi amor et dilectio ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent; differunt tamen in hoc, quod dilectio addit ad amorem electionem praecedentem.

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *charitas* et *amicitia*.

Differunt tamen in hoc quod *amicitia*, secundum Philosophum, in 8 Ethic. (cap. 5, parum a med.), est quasi habitus; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis; *charitas* autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso; addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura; *charitas* autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam *boni* et *mali*, sed sicut dictum est (in corp. art.). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit (loc. cit. in arg.), quod *recta voluntas est amor bonus*, et quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui praedictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit judicium rationis; magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc cum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp. art.), et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

ARTICULUS IV.

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae. — (1, *quaest.* 60, *art.* 3, *corp.*, *et artic.* 4, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 1, *art.* 5, *corp.*, *et Ver. quaest.* 4, *art.* 3, *et Dion.* 4, *l.* 9 *et* 10, *et Joan.* 15, *lect.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiae* et *concupiscentiae*. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus in 8 Ethic. (cap. 5, a med.). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentiae* et amorem *amicitiae*.

2. Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Ethic., cap. 3, triplex est amicitia, *utilis*, *delectabilis* et *honesta*. Sed amicitia *utilis* et *delectabilis* habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quaedam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in 2 Top., cap. 2, ad loc. 8. Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 2, in princ.). Ergo alius est amor *concupiscentiae*, et alius est amor *amicitiae*.

Concl. Diversus est amor concupiscentiae ab amore amicitiae, quod amore concupiscentiae quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quam in illum cui vult: sed amore amicitiae magis in illum, cui bonum volumus, inclinamur.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor. (cap. 4, in princ.), *amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor *concupiscentiae;* ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiae*.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore *amicitiae*, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore *concupiscentiae*, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per *amicitiam* et *concupiscentiam*, sed per amorem *amicitiae* et *concupiscentiae*: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

QUAESTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa amoris; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum bonum sit sola causa amoris; 2.° utrum cognitio sit causa amoris; 3.° utrum similitudo; 4.° utrum aliqua alia animae passionum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum sit sola causa amoris. (*P.* 1, *quaest.* 20, *art.* 1, *et Dion.* 4, *lect.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 4, a med.), quod *eos qui mala sua dicunt, amamus*. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Praeterea, Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., lect. 9, quod *non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile*.

Sed contra est quod Augustinus dicit 8 de Trinit. (cap. 3, in princ.): *Non amatur certe nisi bonum solum*. Ergo bonum est causa amoris.

Concl. Cum cuique bonum sit id, quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. 26, art. 1), amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum:* quia, ut dictum est (quaest. 26, art. 1 et 2), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum; et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim *pulchra visibilia* et *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus *pulchros sapores* aut *odores*. Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II.

Utrum cognitio sit causa amoris. — (2-2, *quaest.* 26, *art.* 2, *ad* 1, *et* 1, *dist.* 15, *quaest.* 4, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae; cum enim in his *idem sit eas habere quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 35, ante med.), si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Praeterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Praeterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius 4 cap. de divin. Nom. (lect. 9, in princ.); non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat in 10 de Trin. (in princ. lib.), quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

Concl. Bonum cum nonnisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motus, necesse est apprehensionem et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit 9 Ethic. (cap. 5 et 12, in princ.), quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi;* et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit 10 de Trin., cap. 1, 2 et 3. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quae secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (quaest. 26, art. 1).

ARTICULUS III.

Utrum similitudo sit causa amoris. — (*Inf. quaest.* 99, *art.* 2, *corp.*, *et de Hebdom. lect.* 2, *fin.*, *et* 4 *Ethic.*, *lect.* 1, *et* 8, *lect.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii; dicitur enim Proverb., 13, 10, quod *inter superbos semper sunt jurgia*; et Philosophus dicit in 8 Ethic., (cap. 1, a med.), quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Praeterea, Augustinus dicit in 4 Confess. (cap. 4, circ. med.), quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet*, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Praeterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat; sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor. (cap. 4, post princ.), quod *beneficos in pecunias et salutem amamus;* et *similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi.*

Concl. Similitudo cum sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi; ac proinde amoris causa est.

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae; ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae vel amicitiam utilis seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra (quaest. 26, art. 4), quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formae. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt jurgia*, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non (1) amat, invenitur ratio similitudinis (2) secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum (3), ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod secundum eamdem similitudinem potentiae ad actum ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis (4), secundum quae qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suae naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8 Ethic., cap. 3, quod *aliqui amantur propter delectationem*. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Praeterea, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus (5) quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 10 de Trinit., (cap. 1, circ. med.): *Cujus rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat.* Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra haec (6) est quod *omnes aliae affectiones animae ex amore causantur*, ut Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9.

Concl. Fieri non potest ut omnis amoris aliqua alia passio animae sit causa, quanquam alicujus amoris aliqua alia passio causa esse potest.

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est quae non praesupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animae importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper praesupponit amorem illius rei; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat; non enim ita intense desideramus quae non speramus; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

QUAESTIO XXVIII.

DE EFFECTIBUS AMORIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus amoris; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum unio sit effectus amoris; 2.° utrum mutua inhaesio; 3.° utrum extasis sit effectus amoris; 4.° utrum zelus; 5.° utrum amor sit passio laesiva amantis; 6.° utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio sit effectus amoris. — (1 *p., quaest.* 20, *art.* 1, *ad* 3, *et quaest.* 60, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 1, *et Dion., cap.* 4, *lect.* 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus ad Galat. 4, 18: *Bonum aemulamini in bono semper* (loquens de se ipso ut Glossa interl. dicit), *et non tantum cum praesens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa; unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est quaest. 27, art. 3. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom. (lect. 9, circ. fin.), quod *amor quilibet est virtus unitiva.*

Concl. Cum amor ad quaerendam amati praesentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quae quidem unio consi-

(1) Ita optime Garcia, Nicolai et edit Patav. In cod Alcan. et edit. Rom. deest *non*.
(2) Al., *bonum similitudinis*.
(3) Supple, *similitudinem habet ad actum*, ut ex corpore articuli resumi debet.
(4) An. *quaedam semina rationis?* ut conjectat Nicolai.
(5) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai, et edit. Patav. In edit. Rom. aliisque deest *alicujus*.
(6) Al., *hoc*.

deranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiae et amicitiae*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiae*, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit in 4 Confess. (cap. 6, circ. fin., et lib. 2 Retract., cap. 6): *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae.*

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in 8 de Trin., cap. 10, quod *amor est quasi junctura quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulam*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio (1) sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero et in absentia, et in praesentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem: quaedam enim unio est causa amoris; et haec quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est qu. praec., art. 3. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor; et haec est unio secundum coaptationem affectus; quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiae*, ut ad seipsum; in amore autem *concupiscentiae* ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris; et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata: et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2 Polit. (cap. 2, post med.), *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est art. praec. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II.

Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris. — (*Inf., quaest.* 66, *art.* 6, *corp*, *et* 3, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante, et e converso.

2. Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Praeterea, si per amorem amans est in amato, et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est art. praec. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Concl. Cum amor faciat amatum in amante esse et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhaesionem effectum amoris esse.

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp. 1, 7: *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1 ad Corinth. 2, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud praesentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiae*, vel in bona quae vult amato, per amorem (1) *amicitiae;* non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam; unde et amor dicitur *intimus*, et dicuntur *viscera charitatis.* E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiae*, aliter per amorem *amicitiae.* Amor namque *concupiscentiae* non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiae* amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere*, secundum Philosophum in 9 Ethic. (cap. 3, a med.), et in 2 Rhetor. (c. 4, in princ.), ut sic, inquantum quae sunt amici, aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic ama-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Al., *dilectio.*

(1) Ita edit. Rom., Nicolai et Patav. 1712. Cod. Alcan. et Theologi, *amato ejus.* Edit. Pat. an. 1698, *amato per ejus amorem.*

tum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore *amicitiae* secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III.

Utrum extasis sit effectus amoris. — (*2-2, quaest. 175, art. 2, et 3, dist. 27, quaest. 1, art. 1, ad 4, et Ver. quaest. 13, art. 2, ad 9, et 1 Cor. 12.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1 et 2 praec.). Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom. (10 lect. in princ.), quod *divinus amor extasim facit*, et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, (lect. 12), videtur quod quilibet amor causet extasim.

Concl. Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositive, alliciendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata: in vi autem appetitiva directe et simpliciter amor amicitiae facit extasim: sed non amor concupiscentiae nisi secundum quid.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est art. praec.; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor *amicitiae*, amor autem *concupiscentiae* non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiae* quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiae* affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiae*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, in tantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua; unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

ARTICULUS IV.

Utrum zelus sit effectus amoris.
(*Mal. quaest. 10, art. 1, ad 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur 1 ad Corinth. 3, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Praeterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum caeteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in Psal. 72, 3: *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 c. de divin. Nomin., lect. 10, quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

Concl. Zelus cum sit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris effectus necessario est.

Respondeo dicendum, quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 35 et 36, intensus amor quaerit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiae*, et aliter in amore *amicitiae*. Nam in amore *concupiscentiae*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt; similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiae, de

quo dicitur in Psalm. 36, 1: *Noli aemulari in malignantibus, usque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiae quaerit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quae dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud 3 Reg. 19, 14: *Zelatus sum pro Domino exercituum;* et Joan. 2, super illud: *Zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa (ordin., ex Aug. tract. 10 in Joan.) quod *bono zelo comeditur qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis, et ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri; nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULUS V.

Utrum amor sit passio laesiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit passio laesiva. Languor enim significat laesionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem; dicitur enim Cant. 2, 5: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio laesiva.

2. Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim Cant. 5, 6: *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et laesivus.

3. Praeterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim, 7 c. cael. Hier. (parum a princ.), inter caeteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, et *acutum*, et *superfervens*: et Cant. 8, 6, dicitur de amore, quod *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius 4 c. de div. Nom., p. 1, lect. 9, quod *singula seipsa amant contentive*, id est conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Concl. Amor cujusque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem, disconvenientis vero, sicuti peccati amor, amantem laedit: generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis omnis amor laesivus dici potest.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 16, art. 1 et 2, et qu. 27, art. 1), amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur; sed magis, si sit possibile, perficitur (1), et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseae 9, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio, fruitio, languor* et *fervor.* Inter quae primum est *liquefactio*, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed *liquefactio* importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio*; si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per *languorem* (unde et Tullius, in 3 de Tuscul. Quaest., maxime tristitiam *aegritudinem* nominat) et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem.* Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivae virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

ARTICULUS VI.

Utrum amor sit causa omnium quae amans agit.
(3, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est (qu. 26, art. 2). Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione; sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

2. Praeterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3 de Anima (text. 48 et seq.). Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

3. Praeterea, nihil causatur simul a contrariis

(1) Al., *proficit.*

causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 c. de div. Nom., lect. 9, quod *propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt.*

Concl. Quodlibet agens, ex amore agit quodcumque agit, cum ex intentione finis et boni operetur.

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (quaest. 1, art. 1 et 2). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem, rationalem, animalem, naturalem.* Sic enim Dionysius loquitur de amore in 4 cap. de div. Nom., lect. 12.

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est, qu. 25, art. 2, causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones: unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (qu. seq., art. 2).

QUAESTIO XXIX.

DE ODIO.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de odio; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum causa et objectum odii sit malum; 2.° utrum odium causetur ex amore; 3.° utrum odium sit fortius quam amor; 4.° utrum aliquis possit habere odio seipsum; 5.° utrum aliquis possit habere odio veritatem; 6.° utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa et objectum odii sit malum. (*Mal. quaest.* 12, *art.* 4, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Praeterea, odire malum est laudabile: unde in laudem quorumdam dicitur 2 Mach. 3, 1, quod *leges optime custodiebantur propter Oniae Pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Praeterea, idem non est simul bonum et et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est, (quaest. 26, art. 1). Ergo objectum odii est malum.

Concl. Sicut bonum objectum est et causa amoris, ita malum est objectum et causa odii.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est (qu. 26, art. 1). In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita *malum* est objectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum; unde contingit quandoque nec odium mali nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II.

Utrum odium causetur ex amore. — (*Sup., quaest.* 28, *art.* 6, *ad* 3, *et inf., art.* 3, *corp., et* 4 *cont., cap.* 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Post praedicamentis (in cap. de *Simul*). Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Praeterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus 14 de Civit. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes affectiones causantur ex amore.* Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

Concl. Cum nihil odio habeatur nisi hoc quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum set, art. praec., amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in iis quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris; quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens; nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia; ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum; sed in intentione est e converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem; et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

Utrum odium sit fortius quam amor.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 36, paulo a princ.): *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in lib. 83 QQ. (loc. nunc cit.). Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., lect. 16 et seq. Sed odium et amor differunt secundum differentiam *boni* et *mali*. Ergo amor est fortior odio.

Concl. Cum odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter, licet odium interdum magis sentitur quam amor.

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est (art. praec.). Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animae in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo: primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso *immutari*. Unde calor febris hecticae, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae; quia calor hecticae jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in 10 de Trin. (cap. 12, a med.), quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia.* Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum: nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris; et ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit habere odio seipsum. — (2-2, *quaest.* 25, *art.* 7, *et* 2, *dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 2, *et Ps.* 10, *et Eph.* 5, *lect.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Praeterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Praeterea, Boetius dicit in 2 de Consol. (prosa 5, parum a princ.), quod *avaritia facit homines odiosos;* ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 29, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

Concl. Cum omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter

enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom., lect. 22. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (quaest. 26, art. 4). Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter: uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire (1). Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso; unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod aestimant se esse; sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem, odit* non solum *animam suam*, sed etiam se ipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriae vel doloris (2).

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum; sicut aeger odit suam aegritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod *avaritia odiosos facit* aliis, non autem sibi ipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.
(2-2, quaest. 34, art. 1, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Praeterea, *omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 4, a med.), quod *homines amant non fictos*; sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem; non ergo eam odio habet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 4, 16: *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Concl. Non potest veritas in universali a quoquam odio haberi, sed in particulari potest, secundum quod repugnat bono amato.

Respondeo dicendum, quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione; bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens vel verum, quia bonum est *quod omnia appetunt.*

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali nec in particulari.

Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato: uno modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur, Job 21, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus;* tertio modo habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius: puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus in 10 Confess. (cap. 23, a med.), quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile; propter quod dicit Augustinus (loc. cit.), quod *amant eam lucentem.* Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.
(Sup., art. 5, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibilis apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Praeterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 8). Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 Rhetor. (cap. 4, prope fin.), quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque.*

Concl. Cum ovis non modo hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium non tantum ad particulare, verum etiam ad universale se extendere potest.

(1) Vox minus latina; quam tamen usurpat saepe etiam Scriptura.
(2) Ut constat pluribus exemplis quae affert Augustinus lib. 1. de Civ. Dei cap. 17, 19, et 23, praesertim vero Lucretiae, ob turpitudinem declinandam, Catonis Uticensis, ob Caesaris iram fugiendam, et Cleombroti, ob meliorem vitam, sicut putabat, assequendam.

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivae partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit (lib. 2 Rhet., cap. 4, prope fin.): *Ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere.* Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUAESTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de concupiscentia; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum; 2.° utrum concupiscentia sit passio specialis; 3.° utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales; 4.° utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo. — (Inf., quaest. 32, art. 3, ad 3, et 2, dist. 26, quaest. 1, art. 2, corp., fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, et, ut dicitur Sap. 6, 21: *Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: imo Apostolus dicit Rom. 7, 18: *Non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. 118, 20: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animae, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fidei, cap. 12, quod *irrationale obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis animae pars passiva et appetitiva.* Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Concl. Concupiscentia, cum sit rei secundum sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitus proprie est.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1 Rhetor. (cap. 11, parum a princ.), *concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur, (quaest. 31, art. 3 et 4), una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum; secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quae simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat.

Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiae vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. 83, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem; non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiae animae appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit passio specialis. (3 dist. 26, quaest. 1, art. 3, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae con-

cupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiae secundum Philosophum in 1 Rhetor. (cap. 11, parum a princ.). Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 33, circ. med.), quod *cupiditas est amor rerum transeuntium;* et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Praeterea, cuilibet passionis concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quaest. 23, art. 2). Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid. (cap. 12, in fin.), quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam; similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam;* ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis.

Concl. Concupiscentia est passio sensitivi appetitus ab amore a quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundum speciem diversa.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, quaest. 23, art. 1, bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversae passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens; nam secundum quod est praesens, facit in ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione praeteriti est objectum memoriae: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivae partis quae respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum, quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est, quae (1) ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis (2), sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut et quandoque cupiditas loco spei; quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in (3) malum futurum ponitur spes, et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum.

ARTICULUS III.

Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales et aliquae non naturales. — (*Inf., quaest.* 31, *art.* 3, *et quaest.* 41, *art.* 3, *corp., et qu.* 77, *art.* 5, *corp., et* 2-2, *qu.* 117, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum, non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Praeterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

3. Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in 2 Phys. (in princ., et text. 49). Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest; quia concupiscentia, cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in 3 Eth. (cap. 11 in princ.), et in 1 Rhet. (cap. 11, parum a princ.), ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Concl. Ex concupiscentiis aliae sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundum sensus apprehensionem, bonum conveniens naturae insequuntur; aliae supra naturam, sive non naturales, quibus movemur ad ea bona quae in ratione, vel supra rationem sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile: uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis; alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; hujusmodi delectabilis

(1) Ita codd. et edit. passim. Edit. Patav. an. 1712, *quia*.
(2) Ita edit. passim. Codd. Al., Camer., Tarrac. aliique *mali et absentis*.
(3) In cit. codd. deest *in*.

concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici *cupiditas*.

Primae ergo concupiscentiae naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in 3 Eth. (loc. sup. cit.), vocat eas *communes* et *necessarias*. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in 2 Rhet. (loc. sup. cit.), Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur in 3 Eth. (loc. sup. cit.), *propriae* et *appositae*, scilicet supra naturales (1).

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum; et secundum hoc cibi et potus, et hujusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas Philosophus in Rhet. (loc. sup. cit.), vocat *irrationales*; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in Rhet. (ibid.), dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in 1 lib. dictum est, quaest. 78, art. 4; et secundum hoc etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV.

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiae est *bonum*, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 8). Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Praeterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum (2), non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Praeterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 6, post med.), quod *in infinitum* (3) *concupiscentia existente, homines infinita desiderant.*

Concl. Cum naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, qua semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licet in potentia secundum successionem infinita dici possit: non naturalis vero concupiscentia, quae videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quae in infinitum procedere potest, prorsus infinita est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.), duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit; quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanae, Joan. 4, 13; *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita; sequitur enim rationem, ut dictum est art. praec.; rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum, in 1 Politic. (cap. 6 post med.), quare quaedam concupiscentia sit finita et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quae convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu (1); vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia *infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3 Phys. (text. 63).

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quae concupiscit; sed quod in quolibet concupito quod consequitur delectetur (2).

(1) Al., *supernaturales*. Codices Alcan. et Camer , *super naturales*.
(2) Cod. Alcan., *non proportionatum*. Perperam Edit. Rom. *proportionatum*.
(3) Ita cod. Alcan. cui adhaerent edit. Patav. Nicolai, *infinita*. Edit. Rom. *infinito concupiscentiae existente*.

(1) Ita editi passim. Al., *simul*. Neutrum haberi in quibusdam codd. et editis, notat Garcia. Cod Alcan., *prout semel concupiscimus in actu*.
(2 Ita Garcia. Nicolai, et posteciores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alc. *Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.*

QUAESTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus ejus; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum delectatio sit passio; 2.° utrum sit in tempore; 3.° utrum differat a gaudio; 4.° utrum sit in appetitu intellectivo; 5.° de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris; 6.° de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem; 7.° utrum sit aliqua delectatio non naturalis; 8.° utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio sit passio. — (*Inf., art.* 4, *ad* 2, *et art.* 5, *corp. fin., et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 1, *qu.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.* Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4. Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea, pati est moveri, ut dicitur in 3 Physic. (text. 19, et 2 de Anima text. 54). Sed delectatio non consistit in *moveri*, sed *in motum esse;* causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur in 10 Eth. (cap. 4, post med.). Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in 7 Physicor. (text. 16), et in 2 de Anima (text. 58). Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus in 10 et 14 de Civit. Dei (cap. 6, et 8, lib. 14), ponit delectationem, sive gaudium, vel laetitiam, inter alias passiones animae.

Concl. Delectatio, cum sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, animae passio est.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie *passio* nominatur, sicut supra dictum est, quaest. 22, art. 3. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi; nam, sicut Philosophus dicit in 1 Rhet. (cap. 11, in princ.), *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem.*

Ad cujus intellectum considerandum est, quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est *motus animae*, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur (1) quod constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in 7 Eth., cap. 12; per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet, quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in 2 de Anima (text. 2, 5 et 6), et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in *perfectum esse*, ut dictum est (in corp. art.). Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra dictum est (quaest. 22 et 23, art. 1), et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio sit in tempore. — (*Inf., art.* 6, *corp., et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 1, *qu.* 3, *et Ver., quaest.* 8, *art.* 14, *ad* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in 1 Rhet. (cap. 11, in princ.), Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Praeterea, *diuturnum* vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

3. Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 3 et 4, quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

Concl. Delectatio secundum se nunquam est in tempore; verum si sit in bono jam adepto, quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.

(1) Al., *ostendit.*

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud vero, et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent: sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 28), motus dupliciter dicitur: uno modo, qui est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, inquantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti*, idest, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliae passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio differat a gaudio. — (*Inf., qu.* 35, *art.* 2 *et* 7, *corp., et qu.* 41, *art.* 3, *corp., et* 3, *dist.* 17, *quaest.* 41, *art.* 2, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animae differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Praeterea, unus motus non terminatur ad duos terminos: sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Praeterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione et *laetitia*, et *exultatio*, et *jucunditas* significent aliquid aliud a delectatione; et sic erunt omnes diversae passiones; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium*; sed in eis dicimus *delectationem*. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Concl. Differunt delectatio, quae etiam brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem quae sit secundum rationem.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de Anima, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum, quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 3), ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione; vel sicut Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 13 et 22), et Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 18, in princ.), dicunt: *Voluptatum hae sunt animae, illae corporis:* quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione (1) rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquid sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est (quaest. praec., art. 3, ad 2).

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam *laetitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *laetitia*: *exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: *jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium; non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo. — (*Inf., quaest.* 35, *art.* 1, *corp., et* 1, *dist.* 45, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1 *et* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim

(1) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav. 1698. Edit. Patav. 1712, cum Garcia, *directione*.

Philosophus in 1 Rhet. (cap. 11, in princ.), quod *delectatio est motus quidam sensibilis,* qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Praeterea, delectatio est passio quaedam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in Psal. 36, 4, dicitur: *Delectare in Domino.* Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Concl. Cum delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solum in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei (cap. 6, circ. princ.), quod *cupiditas et laetitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quae volumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione; dicit enim Philosophus in 10 Ethic. (cap. 4, a princ.), quod *secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem secundum intellectum et speculationem.*

Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum; sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult., circ. fin.), quod *Deus simplici operatione gaudet;* et Dionysius dicit in fin. cael. Hier., quod *Angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam.*

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis: unde ibidem Dionysius dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus. — (Inf., qu. 38, art. 4, et 4, dist. 49, qu. 3, art. 5, quaest. 1, et 1 Eth., lect. 13, et 13 Met., lect. 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 2. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in 7 Eth. (cap. 3, circ. med.). Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 103: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, quod *maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae.*

Concl. Cum intellectualis cognitio perfectior et nobis carior sit, et bonum spirituale majus sit et magis dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quam sensibiles et corporales, licet hae quoad nos interdum magis sint vehementes.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quaest., delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae: motus enim est *actus mobilis a movente.* Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum et intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo, quia intellectualis cognitio et perfectior est et magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Trin. (1) (cap. 14, a med.).

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum *conjunctum,* et id cui *conjungitur,* et ipsa *conjunctio.* Nam ipsum bonum spirituale et est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam a

(1) Al., *de Civit. Dei,* perperam.

maxime corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; objectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria: primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur, (quaest. 35, art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula; unde sunt secundum se ipsas sobriae et moderatae.

ARTICULUS VI.

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. — (2-2, quaest. 15, art. 3, corp., et quaest. 141, art. 4, corp., et ad 3, et art. 7, corp., et 4, dist. 49, quaest. 3, art. 5, quaest. 2, et Mal. quaest. 14, art. 4, corp., et ad 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quae sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quae est secundum visum; dicitur enim Tobiae 5, 12: *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video ?* Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Praeterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11. Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

3. Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethicor., cap. 10, quod *maximae delectationes sunt secundum tactum.*

Concl. Delectatio visus ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delectatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiae naturales, est simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus major.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quaest., unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in 1 Metaph. (in princ.), propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tamquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quae sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quae non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 10, circ. med.).

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quaest.), significat animalem delectationem; et haec maxime pertinet ad

visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit; ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio; nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quae allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Praeterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in 5 Met. (text. 6). Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Praeterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1 huj. quaest.). Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 7 Ethic., cap. 12 et ult., quod *quaedam delectationes sunt aegritudinales, et contra naturam.*

Concl. Cum quaedam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur *quod est secundum naturam*, ut dicitur in 2 Physic. (text. 4 et 5). Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quae pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), vel secundum speciem (sicut venereorum usus), dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei: et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquae calefactae est naturale quod calefaciat: ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae,vel carbonum vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Praedicamentis (cap. de Oppos., in princ.), videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Preterea, uni est contrarium unum, ut probatur in 10 Metaph. (text. 17). Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Praeterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 13 et 14). Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, *ea quae se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philosophum (ibid.), *sunt contraria.* Sed quaedam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 5, circ. med.). Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

Concl. Cum aliquae delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est art. 2 hujus quaest., proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut quies quae est sursum, ei quae est deorsum, ut dicitur in 5 Physic. (text. 54). Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod *bonum* et *malum* accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut *calidum* et *frigidum*, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animae sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta, tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut

locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in 5 Physic. (text. 54 et seq.). Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supra dictis patet (quaest. 23, art. 1).

QUAESTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis delectationis; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum operatio sit causa propria delectationis; 2.° utrum motus sit causa delectationis: 3.° utrum spes et memoria; 4.° utrum tristitia; 5.° utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa; 6.° utrum benefacere alteri sit causa delectationis; 7.° utrum similitudo sit causa delectationis; 8.° utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum operatio sit causa propria delectationis. — (4, dist. 49, quaest. 3, art. 3, quaest. 4, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in 1 Rhet. (cap. 11, a princ.), *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur;* requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est, quaest. 31, art. 1. Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto; hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in 1 Rhetor. (loc. sup. cit.). Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit 7 Ethic., cap. 12 et 13, et 10, cap. 4 et 5 (implic.), quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita.*

Concl. Cum omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrumque in quadam operatione consistat, omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. 31, art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio operatio est quaedam; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione; sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in 2 Polit. (cap. 3, ante med.), *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium;* quae procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam uti eis vel posse uti; et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium, et ludus, et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

ARTICULUS II.

Utrum motus sit causa delectationis. (4, dist. 49, quaest. 3, art. 2, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est (quaest. 31, art. 1), bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis; unde Philosophus in 7 Ethic. dicit, cap. 12, quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis.* Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur in 8 Physic. (text. 24). Ergo motus non est causa delectationis.

2. Praeterea, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Praeterea, motus importat innovationem quamdam, quae opponitur consuetudini. Sed ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor. (cap. 11, a princ.). Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 8 Confess. (cap. 3, post med.): *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in aeternum tibi ipsi sis gaudium, et quaedam de te circa te semper gaudeant, quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur, quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus; et sic motus videtur esse causa delectationis.

Concl. Motus est causa delectationis, quoad omnia quae in ipsa delectatione reperiuntur.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem

tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis.

Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (forte cap. 12), et in 1 Rhet., cap. 11. Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus auget effectum; sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in 4 Confess. (cap. 11, a med.): *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quae possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione; nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit (1) esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

ARTICULUS III.

Utrum spes et memoria sint causae delectationis. — (*Inf., quaest.* 40, *art.* 8, *et* 2-2, *qu.* 30, *art.* 1, *ad* 3, *et* 12 *Met., lect.* 6, *col.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 13. Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria praeteritorum; spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim Prov. 13, 12: *Spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Praeterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. 12, 12: *Spe gaudentes* (1); et in Psal., 76, 4: *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

Concl. Cum delectatio ex boni convenientis praesentia et conjunctione nascatur, cum memoria et spes bonum conveniens aliquo modo praesens constituant, etiam memoria et spes sunt causae delectationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter: uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum.

Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus aestimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret praesentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat

(1) Ita cod. Alc., Edit. Rom., Nicolai et Pat. ann. 1698. Theologi, et edit. Pat. 1712, *desivit.*

(1) Idest expectatione praemiorum caelestium, ut explicat ibi *Haymo. Augustinus* gaudium praesens comparans cum futuro, et ad eumdem sensum referens illud Apostoli 2. Cor. 6, 10: *quasi tristes. semper autem gaudentes.* ait: *quare semper? quia et hic et ibi: hic enim unde gaudemus? De spe. De spe: ibi unde gaudemus? De re. Magnum gaudium habet spes gaudentis.*

quamdam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod jam transiit.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia sit causa delectationis.
(Inf. qu. 35, art. 3, ad 1, et qu. 48, art. 4, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Praeterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est, quaest. 29, art. 2. Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Ps. 41, 4, dicitur: *Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymae quae ex tristitia oriuntur videntur esse delectationis causa.

Concl. Tristitia secundum quod est in actu, causa delectationis esse potest inquantum memoriam rei dilectae parit: tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiae fit causa delectationis propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni; unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit 22 de Civ. Dei (implic. cap. ult., sed expres. hoc hab. Greg., 4 Moral., cap. 31, ad fin.), quod *saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus;* et in 8 Confess. dicit (cap. 3, ante med.), quod *quanto majus fuit periculum in praelio, tanto majus erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8 Phys. (text. 8); et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

ARTICULUS V.

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Praeterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Praeterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur in 2 Eth. (cap. 3, in princ.), quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in 2 Canonica Joannis, 4: *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Concl. Cum delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet, aut honoret; actiones aliorum nobis delectabiles esse certum est.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, art. 1 hujus quaest., ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa: uno modo, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua aestimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse; et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles; et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eumdem sibi; et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1 ad Corinth. 13, 6, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI.

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. praec., et 1 hujus quaest.). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 4 Eth. (cap. 1, a med.), quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas.* Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14, et 10, cap. 4 et 5, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Praeterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in 1 Rhetor., cap. 11 (1). Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Polit. (cap. 5, a med.), quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum.*

Concl. Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione effectus, finis, et multiplicis benefaciendi principii.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa: uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel a Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium; quorum unum est facultas benefaciendi; et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae: et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit aestimatio propriae excellentiae; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa: uno modo inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae et excellentiae; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp. art.). Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione; cum enim aliquis est ab alio laesus, videtur per hoc ab alio minoratus esse; et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et praeesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et praeesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in 1 Rhet. (cap. 11, prope fin.). Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Praeterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra, qu. 27, art. 3. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Concl. Similitudo, quae amoris est causa, delectationis quoque causa est.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quaedam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est loc. cit.,

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, et juvenis juveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum; sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

(1) Eodem tenore ibidem dicit Aristoteles quod *et ulcisci jucundum est, si quis consequi possit ultionem; quam si non consequatur est molestum.* Unde Juv. Sat. 13, v. 180: *At vindicta bonum vita jucundius ipsa.* Et P. Syrus: *Inimicum ulcisci, vitam accipere est alteram.* Quibus praeivit Homerus dicens Iliad. Σ in persona Achillis, v. 109: ὅστε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο, idest: *quaeque* (vindicta) *multo dulcior melle liquidum stillante.*

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter: uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum; bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quaedam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quaedam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et praeesse pertinent ad excellentiam proprii boni; sapientum enim et meliorum est principari et praeesse; unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato, quia tristitiae contrariantur proprio bono ejus qui tristatur: et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra dicetur (quaest. 35, art. 5). Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14, post med.).

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt; et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII.

Utrum admiratio sit causa delectationis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari* enim *est ignorantis naturae*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 2, ante med.). Sed delectabilius est contemplari jam cognita quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 7, paulo post princ.), cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et lib. 10, cap. 4 et 5. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan. (tract. 24, in princ.). Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Rhet. (cap. 11, post med.), quod *admiratio est delectationis causa.*

Concl. Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem ejus, quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3 hujus quaest.), et ideo quanto alicujus rei amatae magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae, sicut supra dictum est (ibid.), quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica, cap. 4. Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in 1 Rhet., cap. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem (1) non aestimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiae; unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in 10 Eth. (cap. 4, vers. fin.). Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

(1) Al.: *talem esse, quem.*

QUAESTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum delectationis sit dilatare; 2.° utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium; 3.° utrum delectatio impediat usum rationis; 4.° utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectationis sit dilatare.
(*Inf., quaest.* 37, *art.* 4, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus 2 ad Cor. 6, 2: *Cor nostrum dilatatum est.* Undè et de praecepto charitatis in Psalm. 118, 96, dicitur: *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Praeterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Praeterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. 60, 5: *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut laetitia nominetur, sicut supra dictum est, quaest. 31, art. 3, ad 3.

Concl. Delectatio dilatationis est causa secundum quamdam translationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.

Respondeo dicendum, quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae nonnisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quae est spiritualis magnitudo; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam: et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines: et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae, sed multo magis ex praesentia rei jam delectantis; quia magis praebet se animus rei jam delectanti quam rei non habitae desideratae: cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.
(4, *dist.* 49, *qu.* 3, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra dictum est (quaest. 23, art. 4, et quaest. 30, art. 2). Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Praeterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Praeterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 4, 13: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum;* per aquam autem significatur, secundum Augustinum (tract. 15 in Joan., parum ante med.), delectatio corporalis.

Concl. Delectatio secundum quod est in actu, nonnisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat: ut vero in memoria est, et non in actu, sitim et sui desiderium causat per se.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem.

Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi; et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit 4 Confess. (cap. 11, a med.). Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur; eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem

in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis: secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. 24, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae vel continuatae faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adjunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. 24, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient*: quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur 1 Petr. 1, 12, quod *desiderant in eum prospicere.*

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur: et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III.

Utrum delectatio impediat usum rationis. — (*Inf., quaest.* 34, *art.* 1, *ad* 1, *et* 2-2, *quaest.* 15, *art.* 3, *et quaest.* 53, *art.* 6, *et* 4, *dist.* 40, *quaest.* 3, *ad* 3, *et art.* 5, *quaest.* 1, *ad* 4, *et Mal. quaest.* 10, *art.* 1, *ad* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum; unde dicitur in 7 Physic. (text. 20), quod *in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens;* et Sap. 8, 16*: Intrans in domum meam conquiescam cum illa,* scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Praeterea, ea quae non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Praeterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur; est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 5, quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae.*

Concl. Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis: at corporales delectationes variis modis usum rationis quam maxime impediunt.

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 5: *Delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt.* Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando; et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione: primo quidem ratione distractionis, quia, sicut jam dictum est, quaest. 4, art. 1, ad 3, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio (1) fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis; quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis; et per hunc modum Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae,* non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem: et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae: et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum virium sensitivarum.

(1) Al., *attentio.*

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio perficiat operationem. — (*Inf., quaest.* 34, *art.* 4, *ad* 3, *et quaest.* 40, *art.* 8, *corp., et* 4, *dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 3, *et Ver. qu.* 26, *art.* 10, *corp. et ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis, dependet. Sed delectatio impedit usum rationis ut dictum est art. praec. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Praeterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in 7 Eth., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4, quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Praeterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (art. praec.); nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 4, a med.). Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit.*

Concl. Delectatio operationem perficit cum per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causae, indirecte tamen.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit: uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus in 10 Ethic. (loc. nunc cit.), quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis,* inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo ex parte causae agentis; non quidem directe, quia Philosophus dicit in 10 Ethic. (ibid.), quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas;* indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur: et secundum hoc dicitur in 10 Ethic., cap. 5, quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in 2 Physic. (text. 30), contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius: et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens, delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUAESTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum omnis delectatio sit mala; 2.° dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona; 3.° utrum aliqua delectatio sit optima; 4.° utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis delectatio sit mala. — (4, *dist.* 39, *quaest.* 3, *art.* 4, *quaest.* 3, *corp., et Ver. quaest.* 13, *art.* 4, *et* 10 *Ethic., lect.* 1, 2, 3 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse,* ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 21. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt majores; unde in delectationibus venereis, quae sunt maximae, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11; et Hieronymus etiam dicit super Matth. (ubi nihil occurrit; sed implic. habet ep., ad Ageruch., a med., express. autem Orig., hom. 6 in Num., a med.), quod *illo tempore quo conjugales actus geruntur, praesentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Praeterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum et fugiendum: quia, ut dicitur in 10 Eth. (cap. 5, circ. fin.), *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum;* et Apostolus dicit 1 ad Cor. 2, 15: *Spiritualis judicat omnia.* Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae et fugiendae.

3. Praeterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3, circ. fin.). Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Psalm. 36, 4, dicitur: *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Concl. Non omnes delectationes malae sunt, sed quaedam malae, quae scilicet sunt praeter rationem rectam, et quaedam bonae, videlicet, quae sunt secundum rationem.

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 2 et 3, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae. Nam et in caeteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in lib. 2 de Anima (text. 150). Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad de-

lectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest: una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur: *bonum* enim et *malum* in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (quaest. 19, art. 3); sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum; ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt malae, et quaedam bonae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quae sunt eis conjunctae, quam concupiscentiae quae tempore eas praecedunt. Unde cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. 33, art. 3), delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cujusmodi sunt delectationes corporales, quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), vel per contrarietatem appetitus qui quiescit in eo quod repugnat rationi; et ex hoc habet, delectatio quod sit moraliter mala; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quae in primo dicta sunt, quaest. 98, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (quaest. 57, art. 3). Circa operationes autem, et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars: et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 21, circ. fin.).

ARTICULUS II.

Utrum omnis delectatio sit bona. — (*4, dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 3, *ad* 2, *et art.* 4, *quaest.* 1, *per tot.*, *et* 2, *corp.*, *et* 10 *Eth.*, *lect.* 1, 2, 3 *et* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, quaest. 5, art. 6, bonum in tria dividitur, scilicet *honestum*, *utile* et *delectabile*. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Praeterea, illud secundum se est bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 6 et 7. Sed delectatio non quaeritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Praeterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic. (in princ.). Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Igitur delectatio est secundum se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 2, 14: *Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

Concl. Non omnes delectationes bonae sunt, sed quaedam sunt simpliciter bonae, quaedam vero bonae secundum quid, et his oppositae sunt delectatio simpliciter mala, et secundum quid mala.

Respondeo dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter: uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod *honestum* et *utile* dicuntur secundum rationem; et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis numquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc; ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua delectatio sit optimum. — (*4, dist. 49, quaest. 3, art. 4, quaest. 3, et 3 cont., cap. 26, et 10 Ethic., lect. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum; nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est, quaest. 31, art. 1. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est, art. praec. Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra, beatitudo est optimum, cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalm. 15, 10: *Adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

Concl. Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quae hominis beatitudinem consequitur.

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum.

Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit: in uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est (quaest. 32, art. 2 et 8), sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat *optimum* illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (quaest. 1, art. 8), dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniae. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quamdam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.). Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut in 1 Ethic. dicitur (cap. 8, a med.).

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. — (*4, dist. 49, quaest. 3, art. 4, quaest. 3, ad 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 3 et 4). Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

2. Praeterea, mensuram, et regulam oportet esse uniformem; et ideo *motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum*, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 3). Sed delectatio est varia et multiformis; cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Praeterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitia delectationis; quia *bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes; malae autem quae malas*, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 5, post med.). Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psal. 7: *Scrutans corda et renes Deus: Finis*

curae, et cogitationis (1) *est delectatio, ad quam quis nititur pervenire.* Et Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, in princ., quod *delectatio est finis architectus* (2), idest principalis, *ad quem* (3) *respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum* (4) *simpliciter dicimus.*

Concl. Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio, ideo secundum delectationem voluntatis humanae hominem bonum vel malum moraliter judicamus.

Respondeo dicendum, quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est, quaest. 20, art. 1. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae praecipue judicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono; malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, quaest. 33, art. 4, non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono; nam bonitas rei dependet ex fine; et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUAESTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de dolore et tristitia; et circa hoc primo considerandum est de tristitia seu dolore secundum se; secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate vel malitia ejus.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum dolor sit passio animae; 2.° utrum tristitia sit idem quod dolor; 3.° utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi; 4.° utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur; 5.° utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria; 6.° utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda; 7.° utrum dolor exterior sit major quam dolor interior; 8.° de speciebus tristitiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor sit passio animae. — (*P. 3, quaest. 34, art.* 8 *et* 9, *et quaest.* 85, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore; dicit enim Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 12, parum a princ.), quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam.* Ergo dolor non est passio animae.

2. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam; dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni (cap. 20, post princ.), quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori.* Ergo dolor non est passio animae.

3. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt. (cap. 14, circ. med.): *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena.* Ergo dolor non est passio animae.

Sed contra est quod Augustinus, 14 de Civ. Dei (cap. 8, a med.), ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii Æneid. 6, vers. 733:

Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque.... (1).

Concl. Dolor, cum sit appetitus sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissime passio animae est.

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinet.

Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in 1 dictum est, quaest. 103, art. 1 et 8. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai ex Augustino. Al., *cognitionis.*

(2) Ita Theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 1712. Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum.* Nicolai, *architecton.* Qui notat hanc vocem ex graeco ἀρχιτέκτων per metaphoram usurpari. At in obliquo casu (nempe in genitivo) sumi oportere satis aperte indicat graecus contextus; τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων; finis architectus: idest, delectatio est architectus finis, quia est principalis opifex ac director ipsius finis; ut ex citato Augustini testimonio, quod sic plenius legitur in ejus textu: finis curae delectatio est, quia eo quisque curis, et cogitationibus nititur ut ad suam delectationem perveniat.

(3) Al., *ad quam.*

(4) Al., *malum.*

(1) Sic refertur ab Augustino, inversis verbis. Nam, ita legitur in textu Virgilii: *hinc metuunt, cupiuntque dolent, gaudentque.* Quibus brevissimis notis quatuor passiones vel perturbationes complectitur Sybilla Aeneam alloquens in Elysios campos descendentem, et explicans quid animae in illo tam diverso subterraneo statu patiantur. Eodem modo ac Augustinus retulit Virgilianum hemistichium Macrobius l. 1, c. 8. in Somn. Scipionis, inquiens: *passiones autem, ut scimus, vocantur, quod homines.*

Metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque,

Has primae molliunt, secundae auferunt, tertiae obliviscuntur: in quartis nefas est nominari. Sed Gronovius in hunc locum observat hoc esse metrum editorum. Sed librum antiquissimum (Macrobii) habere prout in Virgilio legitur.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est, quaest. 22, art. 2, et praecipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, 14 de Civ. Dei (cap. 7, circ. fin.), dolorem specialiter *aegritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima: nam *corpus non potest dolere nisi dolente anima*, ut Augustinus dicit (implic. lib. 12 super Gen. ad litt., cap. 24, in med., et clarius sup. illud Psalm. 8: *Repleta est malis*, etc.).

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae; non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia sit idem quod dolor. — (3 *p., quaest.* 15, *art.* 6, *corp., et* 3, *dist.* 15, *quaest.* 11, *art.* 3, *quaest.* 1 *et* 2, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 3, *ad* 9, *et art.* 4, *ad* 4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, 14 de Civ. Dei (cap. 7, in fin.), quod *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima.* Ergo tristitia non est dolor.

2. Praeterea, dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro; sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Praeterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9, 2: *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

Concl. Si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris: si vero dolor accipiatur communiter, genus est tristitiae.

Respondeo dicendum, quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt: vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris, sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est, quaest. 31, art. 3, et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia.* Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium;* ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia.* Sic igitur *tristitia* est quaedam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi praesens; vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum; et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 10, a med.). Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris, licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiae, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III.

Utrum tristitia sit contraria delectationi. (4, *dist.* 19, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Matth. 5, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in 3 Confess. (cap. 2, in princ.), quod *dolor in spectaculis delectat;* et 4 Confess. (cap. 5, in fin.), dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus in lib. de Poenit. (cap. 13, in fin.): *Semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat;* et Philosophus dicit in 9 Eth. (cap. 4, vers. fin.), quod e converso *malus dolet, eo quod delectatus est.* Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei (cap. 6, in princ.), quod *laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae volumus.* Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

Concl. Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus

dicit, 10 Metaph. (text. 13 et 14), *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino. Unde cum objecta delectationis et tristitiae seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis; uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit; quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis; et dolor, et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. — (*Inf., art.* 6, *corp., fin., et quaest.* 38, *art.* 1, *ad* 1, *et* 3, *quaest.* 46, *art.* 8, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 14, *qu.* 1, *art.* 4, *quaest.* 2, *corp.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, 7 Eth., cap. ult. Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

3. Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur in 10 Ethic., cap. 5. Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12, 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Concl. Tristitia et delectatio secundum suum genus universaliter contrariantur, tristitia quoque et delectatio de eodem secundum speciem similiter contrariae sunt: nonnumquam vero non contrariae secundum speciem, sed magis diversae vel disparatae dicuntur, si de diversis et disparatis sint: quando vero illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant: quemadmodum gaudere de bono et de malo tristari non opponuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10 Metaph. (text. 13 et 14), *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est et generalis et specialis; unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium, et secundam formam speciei, sicut justitia et injustitia. Est autem considerandum, quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates; *quaedam* vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei; nec habent aliqnam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem; eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio; sicut *album* et *non album;* in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo; ut si dicam, *nigrum* et *non album*.

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quae se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 2, in princ.). Et ideo tristitia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem: tristitia vero et delectatio de diversis (siquidem illa diversa non sint diversa opposita, sed disparata), non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia; unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur

ex materia, ut patet in 8 Metaph. (text. 6): in accidentibus autem loco materiae est subjectum. Dictum est autem (in corp. art.), quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni quae est in qualibet delectatione; nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens; et ideo ex parte subjecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quaelibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum, quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur; nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

ARTICULUS V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. — (2-2, *quaest.* 9, *art.* 4, *ad* 2, *et quaest.* 180, *art.* 8, *corp.*, *et* 3, *quaest.* 46, *art.* 7, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 168, *et* 7 *Eth. lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, 2 ad Corinth. 7, 10: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum in 12 de Trin., cap. 3 et 4. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Praeterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus in 12 Metaph. (text. 51), quod *quaedam inconveniens est meditari.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4 et 5. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed, sicut dicitur Eccle. ult., 12, *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiae, *nec taedium convictus ejus, sed laetitiam et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

Concl. Delectationi quae de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 18, parum a princ.), ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in 1 Topic. (cap. 13, loc. 2); et in 10 Ethic. (cap. 3, circ. med.). Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quae est de contrario objecto: sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est quaest. 34, art. 3, sed operatio quaedam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi (sicut gustus rei amarae, et olfactus rei foetidae), vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, quaest. 33, art. 2, et sic redditur apprehensio sensibilis, quae prius erat delectabilis, taediosa. Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inducta (in arg. *Sed cont.*), quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec taedium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (art. praec.). Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi (1) divinae.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem; non enim rationes contrariorum sunt contrariae; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.).

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. — (2-2, *quaest.* 138, *art.* 1, *corp.*, *et* 3, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 36, parum a princ.). *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Praeterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus in lib. 1 Meteor., cap. 12. Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

3. Praeterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior; quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3, circ. fin.). Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus in 1 Rhet. (cap. 4, ante med.), quod *fortes et justi maxime honorantur.* Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, *bonum est fortius quam malum*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom. (part. 4, a med. lect. 21 et 22). Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

(1) Ita cod. Alcan., edit Rom et Nicolai. Garcia et edit. Patav., *dilectioni.*

Concl. Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundum partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quam tristitiae fugam, etsi per accidens contingat aliquem magis tristitiam fugere, quam delectationem appetere.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans; unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiae. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiae, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat; et hoc tripliciter: primo quidem ex parte apprehensionis: quia, ut Augustinus dicit 10 de Trinit. (circ. fin. lib.), *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia*: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causae contristantis vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, quia contrariantur vitae, quae maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est (in corp. art.), de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate; quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus

intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ab ea quae consistit in periculis mortis; quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3 Eth., cap. 11.

ARTICULUS VII.

Utrum dolor exterior sit major quam interior.
(Inf., quaest. 37, art. 1, ad 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor corporis exterior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior (1) causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in qua est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur secundum praedicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 25, 17: *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Concl. Cum dolores exteriores voluntarie a quibusdam suscipiantur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), sed differunt secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia vero per aliud; nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior praeeminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (in arg. *Sed contra*), dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quae sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo; quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tamquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus; et propter hoc, ut supra dictum est (quaest. 31, art. 4), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiae. — (Inf., quaest. 41, art. 4, ad 1, et 2-2, quaest. 35, art. 4, ad 3, et 3, dist. 26, quaest. 2, art. 3, corp., fin., et Ver. quaest. 26, art. 4, ad 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13, inconvenienter quatuor tristitiae species assignet; quae sunt *acedia*, *achos* (1), vel anxietas secundum Gregorium Nys-

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712. Nicolai cum edit. Patav. 1698: *Dolor enim exterior*. Edit. Rom., aliaeque: *Dolor enim cordis exterior.*

(1) Juxta Nemesium Gregorii Nysseni latinum interpretem ἄχος est *aegritudo vocis usum adimens*. Nicolai sustulit ea verba *secundum Gregorium Nyssenum*, quia gratuita, ut ipse dicit.

senum (seu Nemes. lib. de Nat. hom., cap. 19), *misericordia* et *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

2. Praeterea, *poenitentia* est quaedam species tristitiae similiter etiam *nemesis* et *zelus*, ut dicit Philosophus, 2 Rhetor., cap. 9 et 11, quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus praedicta divisio.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem: nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.), *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni (locis sup. cit.).

Concl. Quatuor sunt tristitiae species, acedia, anxietas, misericordia, atque invidia.

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter: uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut *rationale* additur animali; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet, in 7 Metaph. (text. 13, et in 8, text. 10). Aliud vero (1) additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae objecti (2), vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiae est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est *misericordia*, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est *anxietas*, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1 Politic. (cap. 2, circ. med.).

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., (part. 4, a med. lect. 22).

Ad secundum dicendum, quod *poenitentia* est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiae, unde non pertinet ad has species: *zelus* vero et *nemesis* sub invidia continentur (1), ut infra patebit, (2-2, quaest. 36, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est (in corp. art.).

QUAESTIO XXXVI.

DE CAUSIS TRISTITIAE SEU DOLORIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis tristitiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum: 2.° utrum concupiscentia sit causa doloris; 3.° utrum appetitus unitatis sit causa doloris; 4.° utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in lib. de octo Quaestionibus Dulcitii (quaest. 1, a med.), dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Praeterea, supra dictum est (quaest. praec., art. 4), quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Praeterea, secundum Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam*.

Concl. Sicut delectatio prius respicit bonum adeptum, ut proprium objectum, ita magis tristitiae causa est malum conjunctum, quam bonum amissum.

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius mo-

(1) Ita cod. Alcan. cui adhaerent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantum *Aliud* in *Aliquid*. Theologi, Nicolai et edit. Patav 1712: *Alio modo aliquid additur*.

(2) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causae, scilicet objecti*. Theologi et editi recentiores, *causae et objecti*.

(1) Tristitia, inquantum bonum alienum nobis deesse permoleste ferimus, ac dolemus, dicitur *zelus*; inquantum dolemus inesse bonum alicui quem eo prorsus esse indignum arbitramur, dicitur *nemesis*, seu indignatio. Licet hi modi tristitiae semper conjuncti sint cum quadam invidia, tamen solus modus quo dolemus de alieno bono inquantum est diminutivum gloriae propriae, pertinet proprie ad invidiam.

menti esse videretur. Malum enim, ut in 1 habitum est, quaest. 48, art. 1, *est privatio boni.* Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur *ens rationis;* et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de praesentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10 Metaph. (text. 15). Et inde est quod tristitia, quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit causa doloris.
(*Inf., art. 4, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est art. praec. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Praeterea, dolor, secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid. (cap. 12, in fin.), est de praesenti concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Praeterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in 1 Rhet. (cap. 11, circ. princ.). Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid., cap. 24: *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Concl. Concupiscentia secundum propriam rationem aliquando doloris est causa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur: universalis autem causa doloris esse non potest.

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est art. praec., similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est (art. praec.), quod causa doloris seu tristitia est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium; quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (quaest. 32, art. 6), ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quaest. 30, art. 2, ad 2, et loco August. ibi cit.), et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitus est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp. art.), et ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur.

Vel potest dici, quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.
(3, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10 Ethic. (cap. 3, in med.), quod *haec opinio quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Praeterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de lib. Arbitr. (cap. 23, a med.), quod *ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?*

Concl. Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris: ita amor vel appetitus unitatis ejusdem est causa.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt *unum* esse principium, sicut et *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem.

Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quaedam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturae.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. boni (cap. 20, non procul a princ.): *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Concl. Major potestas, cui resisti non potest, est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), malum conjunctum est causa doloris vel tristitiae per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior in tantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (loc. cit. in arg.. *Sed cont.*), quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem;* si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia

possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUAESTIO XXXVII.

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum dolor auferat facultatem addiscendi; 2.° utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris; 3.° utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem; 4.° utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. 26, 9: *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis;* et infra 16: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Praeterea, Isai. 28, 9, dicitur: *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus,* idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5: et Eccli. 11, 29, dicitur, quod *malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae.* Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

3. Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quaest. 35, art. 7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq. (cap. 12, circ. med.): *Quamquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae jam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Concl. Dolor intensus quoniam animi intentionem ad se trahit, non modo diminuit, verum saepe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.

Respondeo dicendum, quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio: et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 2, 4: *Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari; et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio quam dolor inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem rationis; unde in 7 Ethic. (cap. 11, non procul a fin.), dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animae dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum inquantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex laesione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (ut patet ex ejusd. hom. 22 in Ezech., circ. fin.).

ARTICULUS II.

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae. Dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 7, 11: *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem,* etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

2. Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

3. Praeterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 2, 7: *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi.* Sed quod aggravatur non absorbetur,

quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius lib. de Nat. hom., cap. 19), et Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 13), ponunt tristitiam aggravantem.

Concl. Tristitia cum ex malo praesenti contingat, maxime animum aggravat, et quandoque animi et corporis motus impedit.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis (quaest. 36, art. 1), quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in praesenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio, et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem. — (*Inf., quaest.* 39, *art.* 3, *ad* 3, *et qu.* 59, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam art. praec., arg. 1. Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit, 2 Timoth. 2, 15: *Sollicite cura teipsum exhibere.... operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Praeterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in 7 Eth., cap. ult. (ut explicat D. Thom., lect. 14). Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Praeterea, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 4, quod *delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit.*

Concl. Operatio si conferatur ad tristitiam ut objectum, maxime ex ea impeditur; si vero comparetur ad illam ut effectus, magis augetur et perficitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. praec.), tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari: uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit; nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanae; unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones. — (*Inf., quaest.* 41, *art.* 1, *corp., et* 4, *dist. quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 2, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Praeterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra dictum est, quaest. 22, art. 2, ad 3. Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones corpori nocet.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 3, circ. med.), quod *irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt;* quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. 17, 22: *Animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*; et Prov. 25, 20: *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori;* et Eccli. 38, 19: *A tristitia festinat mors.*

Concl. Tristitia magis corpori nocet, quam aliae animi passiones, cum vitalem cordis motum impediat.

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animae passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in caetera membra diffunditur; quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis (1), quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent; sicut timor, et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cujus est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliae passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

(1) Al., *corporis.*

QUAESTIO XXXVIII.

DE REMEDIIS TRISTITIAE SEU DOLORIS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem; 2.° utrum mitigetur per fletum; 3.° utrum per compassionem amicorum; 4.° utrum per contemplationem veritatis; 5.° utrum per somnum et balnea.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. — (Sup., quaest. 35, art. 4, ad 2 et 3, et inf., art. 4, corp., et art. 5, per totum, et quaest. 48, art. 1, et 3, quaest. 46, art. 8, ad 2, et 1 Cor. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur; medicinae enim fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est (quaest. 35, art. 4). Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4, circ. fin.), *malus tristatur, quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 4 Confess. (cap. 7, in fin.); quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; *minus enim eum quaerebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant.* Ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. ult., quod *expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens* (1), *si sit fortis.*

Concl. Quoniam omnis delectatio omni tristitiae aliquo modo, nempe secundum genus, contrariatur; idcirco quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.

Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet (quaest. 38, art. 1), delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem, ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (quaest. 35, art. 4, ad 2); et ideo ex parte dispositionis subjecti quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes

(1) Nicolai addi intra parenthesim: *idest, quaelibet.*

malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt; et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem praesens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (lib. 4 Conf., cap. 8, in princ.), quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

ARTICULUS II.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea, in fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 Conf., (cap. 4, in fin., et cap. 7, parum ante med.), quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies.*

Concl. Quia per fletum et gemitum animi intentio, quae est circa malum, ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt.

Respondeo dicendum, quod lacrymae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam; et hoc duplici ratione: primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est art. praec., sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem ad contristatum (1), quam contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiae ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur; omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tamquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in 3 de Tuscul. Quaestionibus (a med.).

ARTICULUS III.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum. — (*Job.* 2, *fin.*, *et cap.* 16, *et Rom.* 13, *lect.* 3.).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit 8 Confess. (cap. 4, parum a princ.), *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro.* Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit 4 Confess. (ex cap. 8 et 9). Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

2. Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium; nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 11, ante med.), quod *in tristitiis amicus condolens consolatur.*

Concl. Quoniam ex hoc quod ab amicis nobis compatiuntur, delectationem capimus; idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur.

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in 9 Ethic. (ibid.). Quarum prima est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est, qu. 32, art. 5. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

(1) Ita cod. Alcan. Alii codd. cum editis, *magis ad contristatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti; et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causae ejus, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. 1, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in 3 de Anima (text. 58). Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Praeterea, remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq. (cap. 12, a med.): *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Concl. Cum in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio, per veritatis contemplationem tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. 31, art. 5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (art. praec., et art. 1 hujus quaest.), et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi, 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis;* et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem,* vel propter difficultatem et defectum inveniendae veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat, ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

2. Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est art. praec. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 Conf., cap. 12, sub fin.: *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo;* et infra, (ibid.): *Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

> Quies artus solutos
> Reddit laboris usui,
> Mentesque fessas allevat,
> Luctusque solvit anxios.

Concl. Cum somnus et balnea restaurent, et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. 37, art. 4), tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis; et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (quaest. 31, art. 1). Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quaest. 31, art. 8), et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat; unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. de Causa motus animalium (seu de comm. animal. Mot., cap. 11, sub fin.).

QUAESTIO XXXIX.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIAE SEU DOLORIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum omnis tristitia sit malum; 2.° utrum possit esse bonum honestum; 3.° utrum possit esse bonum utile; 4.° utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis tristitia sit mala. — (*Inf.*, *qu.* 59, *art.* 3, *et* 3, *qu.* 15, *art.* 3 *et* 6, *et* 3, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *ad* 3, *et art.* 3, *qu.* 2, *corp.*, *fin.*, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 3, *art.* 4, *qu.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 19, in princ.): *Omnis tristitia malum est sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11, *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

3. Praeterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorumdam dicitur, Prov. 2, 14, quod *laetantur, cum male fecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

Concl. Quamvis tristitia omnis secundum se mala sit in quantum impedit quietem appetitus in bono; attamen bona est tristitia, qua quis de malo tristatur opere.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter: uno modo simpliciter et secundum se; et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in 4 Ethic., cap. ult. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat; quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt. (cap. 14, circ. med.): *Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius* (1) *boni amissi dolor esset in poena.*

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in 3 Eth., c. 1, et supra habitum est, qu. 6, art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum; sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

Unde patet responsio ad secundum et ad tertium.

(1) Vel potius *nullus*, ut in textu originali S. Augustini, sic construendo: *nullus dolor amissi boni.*

ARTICULUS II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum. — (*P.* 3, *qu.* 15, *art.* 6, *ad* 2 *et* 3, *et qu.* 46, *art.* 6, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus 12 super Gen. ad litt. (cap. 33, circa fin.), *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Praeterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 9, 7: *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei (cap. 15, parum ante fin.), *tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cujus providentiae subjacent omnia quae aguntur. Ergo cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 10, videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. 5, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

Concl. Tristitia cum quandoque bona sit, honestatem etiam habere potest.

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim art. praec. quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali; quae quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes pas-

siones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti, quam transcendit inmoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum, ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum, et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata; unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contraritatur ordini divinae justitiae, ut supra dictum est (quaest. 19, art. 10).

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile. — (*P. 3, quaest.* 15, *art.* 6, *ad* 2 *et* 3, *et quaest.* 49, *art.* 6, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile: Dicitur enim Eccli. 30, 25: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Praeterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in 3 Topic., cap. 2, loc. 23 et 24. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Praeterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Caelo (text. 17). Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in 10 Eth., (cap. 5, circ. med.). Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 5: *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia.* Ergo tristitia est utilis.

Concl. Tristitia quae hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi praestat utilitatem.

Respondeo dicendum, quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus: unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo praesenti; et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est praesens, non potest non esse praesens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter: uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 7, 9: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. 7, 3: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa; nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet; hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est, quaest. 37, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Utrum dolor corporis sit summum malum. — (*Inf., quaest.* 73, *art.* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo* enim *opponitur pessimum*, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 10, a princ.). Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est (qu. 3, art. 4, arg. 5, et qu. 5, art. 8, arg. 3). Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, 14 de Civit. Dei (cap. 15, parum ante fin.). Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Praeterea, Augustinus sic argumentatur in Soliloq. 1 (cap. 12, circ. fin.): *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra, culpa est magis malum quam poena, ut in 1 habitum est, quaest. 48, art. 6. Sed tristitia, seu dolor pertinet ad poenam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae; dicit enim Augustinus in lib. de vera Religione (cap. 12, parum a princ.): *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati.* Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Concl. Cum pejus sit vere malum non judicare malum esse: et longe adhuc pejus a vero bono licet apparente malo alienari, quam de utrovis malorum genere tristari seu dolere; consequens est fieri non posse, ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum; est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est, quaest. 34, art. 3; tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 12; unde majus malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit; non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUAESTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE.

(In octo articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primo de spe et desperatione; secundo de timore et audacia; tertio de ira.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas; 2.° utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva; 3.° utrum spes sit in brutis animalibus; 4.° utrum spei contrarietur desperatio; 5.° utrum causa spei sit experientia; 6.° utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet; 7.° de ordine spei ad amorem; 8.° utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. — (*Sup. quaest.* 25, *art.* 1, *corp.*, *fin.*, *et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et Ver. quaest. 4*, *art.* 1, *corp.*, *et opusc.* 2, *cap.* 262.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Praeterea, passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

Concl. Cum spei, quae ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum, arduum, possibile adipisci, necessario differt a desiderio et cupiditate, quae ad vim concupiscibilem pertinent.

Respondeo dicendum, quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: primo quidem, quod sit bonum; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo; secundo, ut sit futurum; non enim spes est de praesenti jam habito: et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti; tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est, qu. 25, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur (1) tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum, dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. articuli).

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in 1 dictum est, quaest. 81, art. 2; *possibile* autem et *impossibile* non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai: *Et etiam quia*. Edit. Patav. praemisso puncto: *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videatur*, etc. Theologi: *Fit cut upiditas... videatur.*

possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam *possibilis* et *impossibilis*.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva. — (2-2, *quaest.* 18, *art.* 1, *corp.*, *et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*, *et Ver. quaest.* 4, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam; dicit enim Apostolus Rom. 8, 25: *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare (1). Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere* et *sperare*. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est art. praec. Bonum autem inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Concl. Spes, cum extensionem quamdam appetitus in bonum importet, necessario pertinet ad partem animae appetitivam, non autem apprehensivam.

Respondeo dicendum, quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum objectum; secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli. 51, 10: *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva praecedente motus sequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota; magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in brutis animalibus. (3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes* enim *est de futuro bono*, ut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin.). Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Praeterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed *possibile* et *impossibile* sunt quaedam differentiae *veri* et *falsi*, quae solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in 6 Metaph. (text. 8). Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Praeterea, Augustinus dicit, 9 super Gen. ad litt. (cap. 14, circa med.), quod *animalia moventur visis.* Sed spes non est de eo quod videtur; nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Roman. 8, 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Concl. Quoniam ex his quae videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt) movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est, quaest. 1, art. 2, et quaest. 26, art. 1, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi, *spectare.*

animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum praevideret: hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile prout est quaedam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur *possibile* in 5 Metaph. (text. 17), scilicet in duo possibilia praedicta.

Ad tertium dicendum, quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV.

Utrum spei contrarietur desperatio. — (*Sup., quaest.* 23, *art.* 2, *corp., fin., et huj. quaest. art.* 1, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp., et Ver. quaest.* 4, *art.* 1, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 17). Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Praeterea, motui contrariatur motus (1), quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Concl. Spes cum quemdam accessum in bonum, desperatio vero recessum ab eodem designet; contrariari invicem necesse est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. 23, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas: una secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur; alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.).

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quae importat quemdam accessum; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi; quia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3, a med.), *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt;* et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V.

Utrum causa spei sit experientia. — (*Inf., qu.* 42, *art.* 5, *ad* 1, *et quaest.* 45, *art.* 3, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 1, in princ.), quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore.* Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Ergo experientia non est causa spei.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 13, circ. med.), quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam;* ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Cael. (text. 34), quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae.* Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit 3 Ethic., (cap. 8, a med.), quod *aliqui sunt bonae spei propter multoties et multos vicisse;* quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Concl. Cum spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, qua homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse: etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), spei objectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci.* Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae et fortitudo, et inter caetera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili

(1) Ita Nicolai ex codd. Al.: *Motui non contrariatur motus.*

faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in lib. 1 de Re milit. (cap. 1, circ. fin.): *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.* Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile; et hoc modo et doctrina et persuasio quaelibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei; inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei; quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod *eis multa evenerunt in deterius.*

Ad tertium dicendum, quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI.

Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes. (Inf., quaest. 45, art. 3, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad Hebr. 6, spes comparatur anchorae. Sed juvenes et ebrii deficiunt a firmitate; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Praeterea, ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (art. praec.). Sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Praeterea, expérientia est causa spei, ut dictum est art. 5. Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 8, post med.), quod *inebriati sunt bene sperantes;* et in 2 Rhet. (cap. 12, ante med.), dicitur quod *juvenes sunt bonae spei.*

Concl. Cum spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriae existentes, et cordis calore intenso et inexpertes, majoris sunt spei quam caeteri: similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.

Respondeo dicendum, quod juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., (ibid.). Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est *futurum*, et *arduum*, et *possibile*, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito; et ideo quia memoria est praeteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturae habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; et ideo juvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonae spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. praec.).

ARTICULUS VII.

Utrum spes sit causa amoris. — (Sup., quaest. 27, art. 4, ad 3, et inf., quaest. 62, art. 4, ad 3, et 2-2, quaest. 17, art. 8, corp., et quaest. 66, art. 6, ad 2, et Ver. quaest. 4, art. 3, corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris: quia, secundum Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, *prima affectionum animae est amor.* Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Praeterea, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est qu. 28, art. 6, ad 2. Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Praeterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est, qu. 32, art 3. Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor praecedit spem.

Sed contra est quod Matth. 1, 2, super illud; *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob,* dicit Glossa interl: *Idest, fides spem, spes charitatem.* Charitas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Concl. Spes inquantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur: sed inquantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.

Respondeo dicendum, quod spes duo respicere

potest: respicit enim sicut objectum *bonum* speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.

Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Praeterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est, qu. 37, art. 3. Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim Prov. 13, 12: *Spes quae differtur affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

3. Praeterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est art. 4 hujus quaest. Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim 2 Reg. 2, 26, quod *periculosa est desperatio.* Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 9, 10, quod *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi;* et eadem ratio est in omnibus aliis.

Concl. Spes, cum arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quam maxime juvat ad operationem.

Respondeo dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus: primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus; spes enim ut supra dictum est (qu. 32, art. 3), causat delectationem, quae adjuvat operationem, ut supra dictum est (qu. 33, art. 4), unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est, qu. 32, art. 3, ad 2.

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare; et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUAESTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo de ipso timore; secundo de objecto ejus; tertio de causa ipsius; quarto de effectu.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum timor sit passio animae; 2.° utrum sit specialis passio; 3.° utrum sit aliquis timor naturalis; 4.° de speciebus timoris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor sit passio animae.
(Inf., art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus in lib. 3 orth. Fid., c. 23, quod *timor est virtus secundum systolem*, idest contractionem, *essentiae desiderativa.* Sed nulla virtus est passio, ut probatur in 2 Ethic., c. 5. Ergo timor non est passio.

2. Praeterea, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12. Ergo timor non est passio.

3. Praeterea, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

Sed contra est quod Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, enumerat timorem inter alias animae passiones.

Concl. Timor cum malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animae esse.

Respondeo dicendum, quod inter caeteros animae motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, quaest. 22, art. 1, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis; et adhuc magis proprie motus appetitivae virtutis habentis organum (1) corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo,

(1) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712. Cod. Alcan.: *Et adhuc etiam magis dicitur proprie*, etc. Al.: *Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis, habentis organum*, etc., intermediis omissis. Edit. Patav. ann. 1698: *Secundo proprie dicitur passio motus appetitivae magis virtutis habentis organum*, etc., aliis pariter omissis.

ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim (1) cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., cap. 23), et importat etiam habitudinem ad malum secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem (2). Unde verissime ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quae est de praesenti malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quae est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis; ita passio animae provenit ex animali praesentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 33, non procul a fin.), quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec aegritudo*, idest, tristitia, *cum macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia.* Ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 2, circ. princ.), quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio.* Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Praeterea, si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 5, quod *timor est tristitia quaedam*; et Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fid., c. 23), quod *timor est virtus desiderativa.* Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est, qu. 30, et 35, art. 1. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor condividitur aliis passionibus animae, ut patet per Damascenum in 2. lib. orth. Fid., cap. 15.

Concl. Cum timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem a caeteris distinctam et separatam.

Respondeo dicendum, quod passiones animae recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Roman. Al., *etiam.*
(2) Ita codd. Alcan., Tarrac. aliique, et edit. Patav. Al., *super aliquod bonum.*

est quae habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes; sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est in corp. art. Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 1, ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si praesens fuerit; unde et Philosophus dicit, ibid., quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quaest. 25, art. 2, et q. 29, art. 2, et quaest. 36, art. 2).

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid. (cap. 23, in princ.), quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.*

2. Praeterea, timor ex amore oritur, ut dictum est, art. praec., ad 1. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est, quaest. 40, art. 4, ad 1. Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur Rom. 4, 18, de Abraham, quod *contra spem* naturae *in spem* gratiae *credidit.* Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Sed contra, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Concl. Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquo modo laedens, et corrumpens naturae bonum: et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturae oppositum, sed bono amato vel desiderato.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivae virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficia-

tur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (quaest. 10, art. 1, et quaest. 17, art. 9, ad 2), motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, timor de malo corruptivo; quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis: et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus; et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (quaest. 30, art. 3, et quaest. 31, art. 7), amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per *naturale* et *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem *naturalis*, sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; aliae vero naturales dici non possunt; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliae passiones animae important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (quaest. 31, art. 4, et quaest. 35, art. 1), quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter assignentur species timoris. — (*2-2, quaest. 19, art. 1, ad 1, et 3, dist. 26, quaest. 1, art. 3, corp., fin., et dist. 34, quaest. 2, art. 1, quaest. 2, ad 6, et Verit. quaest. 26, art. 4, ad 7.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 15), assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, *timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra dictum est (quaest. 35, art. 8). Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Praeterea, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subjicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Non ergo *segnities*, et *erubescentia*, et *verecundia*, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Praeterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quaest.). Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 20). Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio* et *stupor* non sunt species timoris.

5. Praeterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2 a princ.). Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni, loc. sup. cit.

Concl. Sex sunt timoris species a sacris doctoribus expositae: segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 2 hujus quaest., timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri: primo quidem labor gravans naturam; et sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo laedens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia; si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter protest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suae magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est *admiratio*. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur *agonia*.

Ad primum ergo dicendum, quod illae species tristitiae quae supra positae sunt, qu. 35, art. 8, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities, erubescentia* et *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu praeterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quaelibet *admiratio* et *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio* quae est de magno malo, et *stupor* qui est de malo insolito.

Vel potest dici quod sicut *segnities* refugit labo-

rem exterioris operationis, ita *admiratio* et *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant *admiratio* et *stupor* ad actum intellectus, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in praesenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti judicare, et in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stupor* est philosophicae considerationis impedimentum.

QUAESTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum bonum sit objectum timoris vel malum; 2.° utrum malum naturae sit objectum timoris; 3.° utrum timor sit de malo culpae; 4.° utrum ipse timor timeri possit; 5.° utrum repentina magis timeantur; 6.° utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum objectum timoris sit bonum vel malum. — (*Inf., art. 3 et 4, corp., et qu.* 42, *art.* 2 *et* 3, *corp., et qu.* 43, *art.* 1, *corp., et* 2-2, *quaest.* 19, *art.* 2, *corp., fin., et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 33, in princ.), quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rethor., cap. 5, quod *potestas, et super alium esse, est terribilis* (1). Sed hujusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Praeterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. 33, 10: *Timete Deum, omnes sancti ejus.* Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *timor est de malo futuro.*

Concl. Cum timor fugam quamdam importet, necessarium est ut proprie et per se malum respiciat ut objectum, bonum vero non nisi per accidens.

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in 6 Eth., cap. 2. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum; quod quidem

(1) Ita passim codd. et editi. Nicolai, *esse ipsum est terribile.* Aristoteles juxta versionem Trapezuntii: *In potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre.*

potest esse dupliciter: uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum: ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus (loc. cit. in arg. 1), quod *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.* Alio modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est, quaest. 40, art. 7, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci, ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est laesiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; item etiam timetur *super alium esse*, idest inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur (1) ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum malum naturae sit objectum timoris. — (*Inf., art.* 6, *ad* 2, *et* 2-2, *quaest.* 144, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit de malo naturae. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet. (cap. 5, post med.), quod *timor consiliativos facit.* Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in 3 Eth., cap. 3. Ergo timor non est de malo naturae.

2. Praeterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Praeterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth. (cap. 6, a med.), quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quae est malum naturae.

Concl. Malum naturae non est timoris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur propinquum.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor. (cap. 5, in princ.), *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae; et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor.

Sed considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali; et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero

(1) Al., *timet.*

malum naturae provenit ex causa non naturali, sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus, loc. sup. cit., illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere: uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, circ. princ.), *quae valde longe sunt, non timentur; sciunt enim omnes quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant.* Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit in 2 Rhetor. (cap. 5, circ. med.), quod illi *qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere.* Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in corp.), secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturae, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturae est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si immineant in futurum.

ARTICULUS III.

Utrum timor sit de malo culpae.
(2-2, *quaest.* 144, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor possit esse de malo culpae. Dicit enim Augustinus super canon. Joan. (tract. 9, circ. med.), quod *timore casto timet homo separationem a Deo.* Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isai. 59, 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpae.

2. Praeterea, Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quaestionibus (aliq. a princ.), quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur.* Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

3. Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum, in 9 Eth. (cap. 4, parum ante med.), et Apostolus dicit ad Gal. 5, 10: *Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

4. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 4. Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpae. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, quod *non omnia mala timentur; puta si aliquis erit injustus, aut tardus.*

Concl. Cum culpae malum, humanae subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quaest. 40, art. 1, et quaest. 41, art. 2, sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa; puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum; et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quae tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostrae potestati; et ideo semper malum quod timetur est a causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 41, art. 4, ad 2 et 3, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum, quae est a causa extrinseca.

ARTICULUS IV.

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Concl. Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanae voluntati.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., illud solum habet rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali; et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 33.

Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (1) aliquis praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V.

Utrum repentina magis timeantur.
(Inf., quaest. 48, art. 3, ad 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, ante med.), quod *magis timentur non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti.* Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Praeterea, quae sunt subita minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur; unde Philosophus dicit, in 3 Ethic. (cap. 8, in fin.), quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt.* Ergo repentina minus timentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess. (cap. 6, a med.): *Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur, adversantia, dum praecavet securitati.*

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Al., *quia in uno timore;* et infra, *custodiat se non timere tunc illo timore.*

Concl. Insolita et repentina mala, cum majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quaest.), objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per (1) diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3 de Tuscul. QQ. (aliquant. a med.), ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit; et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat; et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI.

Utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in 2 Rhetor. (c.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Al., *propter.*

5, circ. princ.). Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 1 Ethic. (c. 6, parum ante med.), quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhetor. (c. 5, circ. med.), quod *omnia timenda sunt terribiliora, quaecumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

Concl. Mala quae non vitari, vel non ita facile possunt, magis timenda etiam sunt.

Respondeo dicendum, quod objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quaest. 81, art. 3). Inter caeteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem quae postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex; unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam praesens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.).

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUAESTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa timoris; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum causa timoris sit amor; 2.° utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa timoris sit amor. — (Inf., art. 2, corp., et 2-2, qu. 19, art. 9, ad 3, et Psal. 28.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed *timor introducit amorem charitatis,* ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan. (tract. 9, ante med.). Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, ante med.), quod *illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala.* Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Praeterea, supra dictum est, quaest. 42, art. 3, quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (quaest. 33, in princ.): *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Concl. Cum nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animae se habent ad eas tamquam formae ad res naturales vel artificiales; quia passiones animae speciem recipiunt ab objectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam, ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quaecumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quod timeat ipsum tamquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec., art. 1), timor per se et primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore; secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (quaest. 40, art. 7).

Ad secundum dicendum, quod ille a quo expe-

ctamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum causa timoris sit defectus. — (*Psal.* 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Praeterea, illi qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in 2 Rhet. (cap. 5, circa med.). Ergo defectus non est causa timoris.

3. Praeterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem (1) decertant, ut dicitur in 2 Rhetor. (ibid.). Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariae sunt causae. Sed divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2 Rhet. (ibid., a med.). Ergo ex defectu horum timor causatur.

Concl. Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit: efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.), duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; alia per modum causae efficientis ex parte ejus qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam decapitantur, sunt in passione praesentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiae: ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

(1) Edit. Nicolai habet, *pro eisdem.*

QUAESTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus timoris, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum timor faciat contractionem; 2.° utrum faciat consiliativos; 3.° utrum faciat tremorem; 4.° utrum impediat operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor faciat contractionem. — (*Sup., quaest.* 25, *art.* 1, *corp., et quaest.* 45, *art.* 4, *ad* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Praeterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est, quaest. 41, art. 4. Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius, 4 de Tuscul. QQ. (aliquant. a princ.), et Philosoph. in 4 Ethic. (cap. ult., circa princ.). Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est affectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, quod *timor est virtus secundum systolem*, idest secundum contractionem.

Concl. Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit; ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 28, art. 5, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (quaest. 41, art. 2). Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quaest. 43, art. 2). Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu; sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. de Problematibus (sect. 27, pro-

blem. 3), licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora; quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum praesens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia animalibus est calor et spiritus: et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. de Problematibus (sect. 27, probl. 9), quod, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est (ad arg. praec.), et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in lib. de Problemat. (loc. cit., probl. 1).

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in 4 Eth. (cap. 9, parum a princ.). Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali; et ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II.

Utrum timor faciat consiliativos. — (2-2, *qu.* 47, *art.* 9, *ad* 3, *et quaest.* 51, *art.* 2, *ad* 4, *et qu.* 29, *art.* 7, *corp.*, *et Psal.* 22, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quaestionibus, (aliquant. a princ.). Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, circa med.), quod *timor consiliativos facit*.

Concl. Quamvis nec timor, nec ulla animae passio, facultatem consiliandi praebeat, sed magis impediat, consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines, ut pro magnis periculis consilientur.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus, in 3 Ethic. dicit, cap. 3, *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus*. Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut jam dictum est, quaest. 42, art. 2. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea quae amat meliora, et timenti ea quae timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos; quia, ut in 2 Rhet. Philosophus dicit, (cap. 5, ante med.), *nullus consiliatur de his de quibus desperat*, sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes; in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III.

Utrum timor faciat tremorem.
(*Sup.*, *art.* 1, *ad* 2, *fin.*, *et Ps.* 17, *corp.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cujus signum est, quod

timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Praeterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinae laxativae sunt calidae. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem: et sic non causat tremorem.

3. Praeterea, in timore calor ab exterioribus ad inferiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in 4 de Tusc. QQ. (aliquant. a princ.), quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus.*

Concl. Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in 2 de Anima, (text. 50).

Ad primum ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest, circa nutritivam; et ideo consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinae emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. de Problem. (sect. 27, probl. 2).

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Isa. 35, 3: *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

ARTICULUS IV.

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est art. 2 hujus quaest., ad 2. Ergo timor impedit operationem.

2. Praeterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Praeterea, pigritia sive segnities est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 2, 2: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Concl. Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quae operatio exercetur: sed ex parte animae, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentius consiliari et operari facit: secus autem si sit immoderatus.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per haec patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet; et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

QUAESTIO XLV.

DE AUDACIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum audacia sit contraria timori; 2.° quomodo audacia se habeat ad spem; 3.° de causa audaciae; 4.° de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum audacia sit contraria timori. — (Sup., quaest. 23, art. 2, corp., fin., et infr., praesent quaest. art. 3, corp., et 2-2, qu. 123, art. 3, et quaest. 129, art. 6, ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ. (quaest. 31, a med., et qu. 34), quod *audacia vitium est.* Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus, 2 Confess. (cap. 6, a med.), quod *timor securitati praecavet.* Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, a med.), quod *audacia est timori contraria.*

Concl. Cum timor malum futurum fugiat, audacia vero aggrediatur periculum, manifeste invicem contrariantur.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 13). Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt: uno modo, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum; et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis; et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic dictum est supra (quaest. 23, art. 2, et quaest. 40, art. 4), quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem; unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus, et recessus; et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II.

Utrum audacia consequatur spem. — (*Sup., quaest.* 23, *art.* 3, *corp.*, *et infra, praesent. quaest., art.* 3, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 123, *art.* 2, *ad* 3, *et quaest.* 129, *art.* 7, *corp., et Ver. quaest.* 25, *art.* 5, *ad* 2, *et* 3 *Ethic.*, *lect.* 4, *col.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 7, circa med.). Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est, quaest. 40, art. 1. Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, a med.). Ergo audacia non consequitur spem.

3. Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth. (cap. 8, post med.), quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces.* Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

Concl. Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.

Respondeo dicendum, quod sicut jam pluries dictum est (et praecipue quaest. 22, art. 2), omnes hujusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens; per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem.* Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia, licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum; bonum vero adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICULUS III.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciae.
(*Sup., quaest.* 23, *art.* 2, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod defectus

aliquis sit causa audaciae. Dicit enim Philosophus in lib. de Problematibus (sect. 27, probl. 4), quod *amatores vini sunt fortes et audaces.* Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis (1). Ergo audacia causatur ex defectu (2).

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, a med.), quod *inexperti periculorum sunt audaces.* Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Praeterea, injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiae, cum percutiuntur, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 8, circa med.). Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, a med.), quod *causa audaciae est cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium; timendorum autem aut non entium, aut longe entium.* Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

Concl. Cum nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo, per se audaciam causare, sed forte per accidens.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. praec.), audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae.

Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quae faciunt nos aestimare quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; et praecipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, sub fin.). Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. 3 de Partibus animalium (cap. 4, circa fin.), quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida;* quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl. (sect. 27, probl. 4), dicit quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem:* et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini.* Unde et supra dictum est, qu. 40, art. 6, quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit aestimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum; et ita per subtractionem causae timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 5, in fin.), *injustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel aestimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi omittunt, *ebrietatis.*
(2) Ita communius. Cod. Alcan., *ex aliquo defectu.* Edit. Rom., *ex ebrietatis defectu.*

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis. — (Quaest. 44, art. 3, et quaest. 45, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quaest. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. de Problematibus (sect. 27, probl. 3, in fin.). Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Praeterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Praeterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor. (cap. 5, in fin.), quod *ira est ausivum.* Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in 3 Eth. (c. 7, post med.), quod *audaces praevolantes sunt, et volentes ante pericula; in ipsis autem discedunt.*

Concl. Audaces promptiores sunt in periculis in principio, quam in fine; fortes vero cum ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, e contra se habent.

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae (1) virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde

(1) Ita codd. Alcan., Tarrac., aliique cum editis passim. Al., *appetitivae.*

quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam aestimaverunt; et ideo deficiunt.

Sed ratio est discursiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione (1) debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt; et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cujus boni voluntas in eis perseverat, quantaecumque sint pericula. Audaces autem propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciae est compositum ex bono et malo, et motus audaciae in malum praesupponit motum spei in bonum; et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciae, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur (quaest. seq., art. 1), et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

QUAESTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE.

(*In octo articulus divisa*)

Deinde considerandum est de ira: et primo de ira secundum se; secundo de causa factiva irae et remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum ira sit passio specialis; 2.° utrum objectum irae sit bonum an malum; 3.° utrum ira sit in concupiscibili; 4.° utrum ira sit cum ratione; 5.° utrum ira sit naturalior quam concupiscentia; 6.° utrum ira sit gravior quam odium; 7.° utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia; 8.° de speciebus irae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ira sit specialis passio. — (2-2, *quaest.* 158, *art.* 8, *corp.*, *et* 3, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est passio specialis.

2. Praeterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est, quaest. 23, art. 3. Ergo ira non est passio specialis.

3. Praeterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum in 2 Rhet., cap. 2. Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 16), ponit iram specialem passionem; et similiter Tullius, 4 de Tuscul QQ. (aliquant. a princ.).

Concl. Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animae passionibus: est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generatur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 3. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiae, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (qu. 23, art. 1 et 4).

Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quaest. 25, art. 1): sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Aug. in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (qu. 25, art. 2).

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus irae, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia ut Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 2 circa princ.), *iratus habet spem puniendi;* appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiae, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causae et effectus.

(1) Ita codd. et Nicolai. Al., *non passi, sed cum deliberatione etc.*

ARTICULUS II.

Utrum objectum irae sit bonum vel malum.
(*Inf. art.* 3, *et* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum irae sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 21), quod *ira est quasi armigera concupiscentiae*, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tamquam objectum.

2. Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est, qu. 29, art 1. Ergo etiam et ira.

3. Praeterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 6, a med.), quod *ira operatur cum tristitia.* Sed tristitiae objectum est malum. Ergo et irae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess. (cap. 6, a med.), quod *ira quaerit seu appetit vindictam.* Sed appetitus vindictae est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum irae est bonum.

Praeterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., (cap. 2, a princ.). Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et irae.

Concl. Cum irae motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quaeritur ut contrarium et nocivum tendat, ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.

Respondeo dicendum, quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi; sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhaeret bono, vel refugit malum, et tales motus sunt *desiderium* et *spes*, *delectatio* et *tristitia*, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifeste patet in *amore* et *odio;* amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc irae ad odium et ad amorem: quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta; amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectum quod respicit amor est bonum; vult enim amans bonum alicui tamquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit in concupiscibili. — (2-2, *quaest.* 163, *art.* 3, *corp.*, *et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 1 *et* 2 *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ. (aliquant. a princ.), quod *ira est libido quaedam.* Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Regula, quod *ira crescit in odium:* et Tullius dicit in eodem lib., (aliquant. a princ.). quod *odium est ira inveterata.* Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Praeterea, Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 16), et Gregorius Nyssenus (Nemesius lib. de Nat hom., cap. 21), dicunt quod *ira componitur ex tristitia et desiderio.* Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Concl. Ira cum respiciat vindictam et eum de quo vindicta quaeritur (quae ardua et difficilia sunt), in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolute.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 23, art. 1, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem art. praec., quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quaerit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit; non enim insurgit motus irae nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna aestimamus, ut dicit Philosophus in 2 Rhet. (cap. 2, parum a princ.). Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui; et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra, quaest. 25, art. 1, quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis,

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Praeterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Praeterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 6, in princ.), quod *ira consequitur rationem aliqualiter.*

Concl. Ira cum sit appetitus vindictae, poenaeque infligendae cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quaest.), ira est appetitus vindictae; haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum; unde in 7 Ethic. dicit Philosophus (loc. cit.), quod *syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim* (1). Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter: uno modo cum ratione praecipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur *appetitus rationalis*; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione; dicit enim Philosophus, in lib. de Problematibus, sect. 28, probl. 3, quod *ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione sed ut manifestante injuriam*; appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est, qu. 40, art. 3.

Ad tertium dicendum quod sicut dicitur in 7 Ethic. (cap. 6, circa princ.), *ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfecte audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit in lib. de Problematibus, sect. 3, probl. 2 et 26, quod *illi qui sunt multum ebrii, tamquam nihil habentes de judicio rationis non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tamquam habentes judicium rationis, sed impeditum.*

ARTICULUS V.

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.
(2-2, quaest. 156, art. 4, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur irae, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 3. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Praeterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 6, a princ.). Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Praeterea, ira est appetitus vindictae; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum; haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic. (loc. cit.), quod *ira est naturalior quam concupiscentia.*

Concl. Cum ira sit cum ratione magis quam concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, idest secundum propriam complexionem ejus qui irascitur; sed secundum naturam generis, idest animalis, et ex parte objecti concupiscentia naturalior est quam ira.

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in 2 Physic. (text. 4). Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, quaest. 36, art. 2, dupliciter accipi potest: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte objecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa irae ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse;* unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 6, ante med.), quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia.*

(1) Ita editi passim cum Nicolai; quidam tantum pro, *taliter*, habent, *totaliter*. Cod. Alcan. aliique, et Theologi: *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare confestim irascitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque irae neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. praec., ad 3).

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI.

Utrum ira sit gravior quam odium. — (2-2, *quaest.* 159, *art.* 4, *et Mal. quaest.* 12, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. 27, 4, quod *ira non habet misericordiam nec erumpens furor.* Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Praeterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud, et de illo doleat; ut dicit Philosophus in 2 Rhet. (cap. 4, circa fin.). Ergo ira est gravior quam odium.

3. Praeterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius; sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus in Regula odium comparat *trabi*, iram vero *festucae* (1).

Concl. Cum odii objectum sit malum sub ratione mali, irae vero sub ratione boni; odium multo deterius et gravius est quam ira.

Respondeo dicendum, quod species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum irae et odii idem subjecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione: nam odiens appetit malum inimici inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est (art. 2 hujus quaest.), quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiae, si praecepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum, quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium; quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur; ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit 1 Polit. (cap. 6, a med.), sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. 12, 16: *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiae secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 4, circa fin.), quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo* (1). Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus irae est impetuosior propter cholerae inflammationem; unde statim subditur, Prov. 27, 4: *Impetum concitati* spiritus *ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in 2 Rhet. (cap. 4, circa fin.).

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causae accipiuntur unius rationis; sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira; nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit; et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 4, non remote a fin.), quod *odium est magis insanabile quam ira.*

ARTICULUS VII.

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira projicit pennam,

(1) En textus ex ejus epist. 109 in qua talis Regula continetur: *lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.*

(1) Hoc est, si multa adhibeantur ad animum irati mitigandum, miserebitur: cum nihil fieri possit quo mitigetur animus illius qui odit.

vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Praeterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 6 et ult. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum; unde dicitur in Psal. 4, 5: *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Praeterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in 2 Rhet. (cap. 4, sub fin.). Ergo ira non proprie est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in 2 Rhet., cap. 2, 3 et 4.

Concl. Cum inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.), ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; laedere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictae ejus, quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quaest. ad 2), ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem; et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem; et sic, ut Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 3, circ. fin.), nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5 Ethic. (circa fin. lib.), quaedam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; proprie autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in 2 Rhet. (cap. 4, sub fin.), assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter assignentur species irae.
(2-2, *quaest.* 157, *art.* 3).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus lib. 2 orth. Fid., cap. 16, inconvenienter assignet tres species irae, scilicet *fel*, *maniam et furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motus irae *fel* vocatur; ira autem permanens dicitur *mania; furor* autem est *ira observans tempus in vindictam.* Ergo non sunt diversae species irae.

2. Praeterea, Tullius in 4 de Tusculanis Quaestionibus (parum ante med.), dicit quod *excandescentia graece dicitur θυμός, et est ira modo nascens, et modo desistens.* Θυμός autem secundum Damascenum, loco cit., est idem quod furor. Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Praeterea, Gregorius, 21 Moral. (cap. 4, circa med.), ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce*, et *iram cum voce*, et *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quae Dominus ponit Matth. 5, 22: *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo: Raca* (1), ubi tangitur ira cum voce, sed needum pleno verbo formata: et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo: Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 21).

Concl. Tres sunt irae species, fel, mania, et furor; quae sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum.

Respondeo dicendum, quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo ex facilitate (2) ipsius motus; et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur: alio modo ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet ad *maniam*, quae a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictae; et haec pertinet ad *furorem* qui numquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in 4 Ethic., cap. 5, quosdam irascentium vocat *acutos* quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia numquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut θυμός graece, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

(1) Vox Hebraea, aut potius Syra, ut censet Hieronymus, et interpretatur homo levis, aut inops et sordidus. Intelligitur autem qui *sine causa iratus dixerit raca*. Nam Christus apostolos vocat stultos, et Galatas insensatos.

(2) Ita Garcia et editi passim. Edit Rom. cum cod Alcan. *facultate*.

QUAESTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRAE, ET DE REMEDIIS EJUS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis ejus; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur; 2.° utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae; 3.° de causa irae ex parte irascentis; 4.° de causa irae ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest; dicitur enim Job 35, 6: *Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. 105, 40: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Praeterea, ira est appetitus vindictae, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., (cap. 2, post med.), *homines irascuntur praecipue contra eos qui despiciunt ea circa quae ipsi maxime student; sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis.* Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Praeterea, *ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat,* ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., (cap. 4, prope fin.), quod *ira fit semper ex his quae ad seipsum; inimicitia autem et sine his quae ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus.*

Concl. Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum: irae motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 46, art. 6, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II.

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. — (Inf., art. 3, et 4, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *injuriam passi, vel aestimantes pati, irascimur.* Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

2. Praeterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. 8 circa med.). Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

3. Praeterea, Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, ponit multas alias causas irae, puta *oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis.* Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., loc. cit., quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

Concl. Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quaerimus, et idcirco omnes causae irae ad participationem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum irae dicitur.

Respondeo dicendum, quod omnes causae irae reducuntur ad *parvipensionem.* Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in 2 Rhet., ibid., scilicet *despectus, epireasmus,* idest, impedimentum voluntatis implendae, et *contumeliatio;* et ad haec tria omnia motiva irae reducuntur.

Cujus ratio potest accipi duplex: prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo in tantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus in 2 Rhet. (cap. 3, prope fin.), quod *si homines putaverint se ab eis qui laeserunt* (1), *esse juste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad justum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex *ignorantia,* ex *passione* et ex *electione,*

(1) Al., *eos qui laeserunt.*

Tunc enim aliquis *maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 8. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriae; et est quodammodo provocativum misericordiae et veniae. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philos. dicit in 2 Rhet., (cap. 3, circa med.), quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse.*

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur; quae enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in 2 Rhet., (cap. 2, parum a princ.). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriae; sed solus contemptus vel parvipensio rationem irae auget; et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illae causae ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

ARTICULUS III.

Utrum excellentia irascentis sit causa irae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet. (cap. 2, circa med.), quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt.* Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit ibidem, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant.* Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Praeterea, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos et bonae spei esse. Sed Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 3, a med.), quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa irae.

Sed contra est quod Philosophus in eodem libro dicit, cap. 8, quod *homines propter excellentiam indignantur.*

CONCL. Si ad irae motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, irae causa est; si vero illius cui irascitur, attendatur dispositio, magis despectus quam excellentia ejus causa esse videtur.

Respondeo dicendum, quod causa irae in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundum habitudinem ad motivum irae; et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur; est enim motivum irae injusta parvipensio, ut dictum est art. praec. Constat autem quod quando aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minus irascitur: sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet majorem rationem vel irascendi, nisi forte reputet se non invideri, vel subsannari (1) propter despectum sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV.

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet. (cap. 3, parum a princ.), quod *his qui confitentur et poenitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident.* Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Praeterea, nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa irae contra ipsum.

3. Praeterea, nullus aestimat aliquem parvum

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. Al., *rideri vel subsannari;* item *rideri vel sublimari.*

ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur in Psal. 54, 13: *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet. (cap. 2 a princ.), quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum.*

Concl. Defectus, et illius, contra quem irascimur, parvitas, quo magis despectionem auget, eo magis irae procurativa est, et eamdem diminuit, si despectionem imminuat.

Respondeo dicendum, quod sicut jam supra dictum est (art. 2 et 3 praec.), indigna despectio est maxime provocativa irae.

Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit; et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de injuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. 15, 1: *Responsio mollis frangit iram,* inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira: una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse; unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justae retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio quae est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

QUAESTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRAE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus irae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum ira causet delectationem; 2.° utrum maxime causet fervorem in corde; 3.° utrum maxime impediat rationis usum; 4.° utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia; quia, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 6, parum a med.), *omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus.* Ergo ira non causat delectationem.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 5, circa med.), quod *punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens;* ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus (1).

3. Praeterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2 Rhet. (cap. 3, circa med.). Ergo delectatio non est effectus irae.

Sed contra est quod Philosophus in eodem libro, (cap. 2, parum a princ.), inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

Concl. Ira cum sit appetitus vindictae, hominem ad praesentiam vindictae, delectatione afficit.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 14, delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam; et ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis, quaest. 47, art. 1, quod motus irae insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur, et tanto major quanto major fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam; et per hoc quietat motum irae. Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter: uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est, quaest. 46, art. 1; alio modo secundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes praecedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram (1).

ARTICULUS II.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.
(*Verit. quaest.* 26, *art.* 1, *corp. fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut supra dictum est, quaest. 37, art. 2, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est,

(1) Ita cod. Alcan. et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus irae;* item, *effectus delectationis conjunctus.*
(2) In cod. Alcan. et edit. Rom. deest, *iram.*

qu. 27, art. 4, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit, enim Philosophus, in 2 Rhet. (cap. 3, post med.), quod *tempus quietat iram.* Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed *major ira superveniens facit iram mitescere,* ut Philosophus dicit in 2 Rhet. (ibid.). Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Concl. Cum motus irae sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est quaest. 44, art. 1, corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictae; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae.

Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in 5 Moral. (cap. 30, ante med.): *Irae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia,* ut Augustinus dicit in 10 de Trin. (cap. ult., circa fin.). Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor movetur ad removendum impedimentum rei amatae, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod *cogit amare jecur,* in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriae illatae; et ideo causa irae per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; et paulatim diminuitur ejus aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu injuriae. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 5, non procul à princ.), quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere;* sed in praesentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiae, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et praecipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quae excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundae injuriae, quae aestimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III.

Utrum ira maxime impediat rationis usum. — *(Inf., art. 4, corp., et 2-2, qu. 41, art. 2, ad 3, et qu. 157, art. 4, corp., et Mal. qu. 12, art 1.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in 7 Ethic., (cap. 6, circa princ.). Ergo ira non impedit rationem.

2. Praeterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in 7 Eth. (loc. cit.), quod *iracundus non est insidiator sed manifestus.* Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Praeterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia *contraria juxta se posita magis elucescunt.* Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus in 2 Rhet. (cap. 2, post. med.), quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati, si dehonorentur,* et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., (cap. 30, parum a princ.), quod *ira intelligentiae lucem subtrahit cum mentem permovendo confundit.*

Concl. Ira cum maxime circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animae maxime judicium rationis impedit.

Respondeo dicendum, quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam

viribus sensitivis, quarum actus impdiuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem, artic. praec., quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter caeteras passiones manifestius impedit judicium rationis, secundum illud Psalm. 30, 10: *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium irae quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum judicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse *manifestus*, non quia manifestum fit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 3, a med.), quod est *manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse *latens et insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia quae concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cujusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est qu. 46, art. 4, motus irae a ratione incipit; et ideo secundum idem appositio (1) contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundum augmentum tristitiae praecedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV.

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum irae usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus irae quos Dominus assignat Matth. 5, 22, dicens: *Qui irascitur fratri...., et qui dixerit fratri suo: Raca..., et qui dixerit fratri suo: Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb. 25, 28: *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est art. praec. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

(1) Al., *oppositio.*

3. Praeterea, Matth. 12, 34, dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est artic. 2 hujus qu. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., (cap. 30, circa med.), quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius aestuat.*

Concl. Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio, silentium indicit; quandoque tanta irae perturbatio est, ut lingua a loquendi usu omnino impediatur.

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est art. praec., ad 1, et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius in 5 Moral. (loc. sup. cit.), dicit: *Aliquando ira, pertubato animo, quasi ex judicio silentium indicit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est art. 2 huj. quaest., perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur, et maxime usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est art. 2 hujus quaest., *lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguae; quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superbundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUAESTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM.

(In quatuor articulos divisa.)

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primo de principiis intrinsecis; secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, qu. 77, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt: 1.° quidem de ipsa substantia habituum; 2.° de subjecto eorum; 3.° de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; 4.° de distinctione ipsorum

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° Utrum habitus sit qualitas; 2.° utrum sit determinata species qualitatis; 3.° utrum habitus importet ordinem ad actum; 4.° de necessitate habitus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus sit qualitas. — (*1, dist. 3, qu. 3, ad 3; et 2, dist. 22, art. 1 et 2, qu. 1, corp., et Verit. qu. 20, art. 2, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 73, quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Praeterea, habitus ponitur unum praedicamentum, ut patet in lib. Praed., cap. *Habere*. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Praeterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Praedicam., cap. *de Qualit.* Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 24). Hoc autem pertinet ad praedicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Praedicam., loc. cit., quod *habitus est qualitas de difficili mobilis*.

Concl. Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quaedam qualitatis species, de difficili mobilis.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum; a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: uno quidem modo secundum quod homo vel quaecumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est, quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postpraedicamenta *habere* ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita, et prius, et posterius*, et alia hujusmodi.

Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum (1) et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quaedam vero sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. 25), quod *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti;* sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *praedicamentum habitus;* de quo dicit Philosophus in 5 Metaph. (ibid.), quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.*

Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est; de qua Philosophus in 5 Metaph. (loc. sup. cit.), dicit quod *habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud;* ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur; sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit; scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem; in quo, ut Simplicius dicit in comment. Praedicamentorum, in cap. *de Qual.*, comprehendit omnes dispositiones; corporales quidem in eo quod dicit *secundum locum;* et hoc pertinet ad praedicamentum *situs*, qui est ordo partium in loco; quod autem dicit *secundum potentiam,* includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate, nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata; quod autem dicit *secundum speciem,* includit perfectas dispositiones, quae dicuntur *habitus*, sicut scientia et virtus complete.

(1) Al., *objectum.*

ARTICULUS II.

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis; quia, ut dictum est art. praec., habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum.* Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem; nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Praeterea, Philosophus in Praedicamentis, cap. *de Qual.*, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Praeterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed *oportet differentiam per se advenire generi,* ut Philosophus dicit in 7 Metaph. (text. 42 et seq.). Ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Praedicamentis, cap. *de Qual.*, quod *una species qualitatis est habitus* et *dispositio.*

Concl. Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

Respondeo dicendum, quod Philosophus in Praedicamentis, cap. *de Qual.*, ponit inter quatuor spe-

cies qualitatis *primam dispositionem et habitum.*

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in Commentar. Praedicament., ibidem, dicens quod qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper; quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hae quidem quae sunt adventitiae, sunt habitus et dispositiones, secundum *facile* et *difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; et sic est secunda species qualitatis: quaedam vero, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut *figura et forma*, quae est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturale est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem est, ut dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt. (cap. 3, in med.), *quem mensura praefigit;* unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph. (text. 19). Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti (1) secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est *habitus* et *dispositio*. Dicit enim Philosophus in 7 Phys. (text. 17, ac deinceps), loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Et quia *ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid,* ut dicitur in 2 Physic. (text. 25), ideo in prima specie consideratur et *bonum* et *malum*, et etiam *facile* et *difficile mobile*, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in 5 Metaph. (text. 25), Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male;* et in 2 Ethic. (cap. 4, sive 5, parum a princ.), dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male.* Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est art. praec., ad 3; unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur *bene* vel *male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment. Praedicamentorum, cap. *de Qualit.*

Ad tertium dicendum, quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur; uno modo secundum quod est genus habitus; nam in 5 Metaph. (text. 25), *dispositio* ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum; et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter: uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; *habitus* vero dicantur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiae et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur; et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam

(1) Al., *objecti.*

importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundum hoc *facile* et *difficile mobile* sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium inquantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.
(*Inf.*, *art.* 4, *corp.*, *et quaest.* 50, *art.* 1 *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit secundum quod est actu.* Sed Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 8), quod *cum aliquis sit sciens secundum habitum; est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere.* Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiae, ut patet in 5 Met. (text. 17). Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali (cap. 21, paulo a princ.), quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est;* et Commentator dicit in 3 de Anima, comment. 18, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit.*

Concl. Habitus quilibet, cum habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum; est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in 5 Metaph. (text. 25), dicitur in definitione habitus, quod *est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se*, idest secundum suam naturam, *aut ad aliud*, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primo et principaliter important ordinem ad actum; quia, ut dictum est art. praec., habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet in 2 de Anima (text. 5).

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur *habitus* vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est in corp. art.; inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in 10 de Historia animalium (cap. 1, circ. princ.), quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani;* et est simile in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum. — (*Ver. quaest.* 20, *art.* 2, *corp.*, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 2, *et* 13, *et quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est art. 2 hujus qu. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur; nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Praeterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter; nam et potentiae absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Praeterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod *habitus sunt perfectiones quaedam*, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17). Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitus esse.

Concl. Cum multa reperiantur, quorum naturae, et operationes plura requirunt, quae variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus qu., habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur (1).

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad

1) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Nicolai. *ad hunc*. Edit. Patav.. *ad alterum disponitur*. Al. item, *secundum quem*. Cod. Tarrac., *secundum quem aliquid ad hoc disponitur*. Vide infra, quaest. 50, art. 3, in corp.

alterum, tria requiruntur: primo quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in 1 dictum est, qu. 66, art. 2, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositione* vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones* vel *habitus*, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quae important quamdam commensurationem plurium, quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. 24 et 25), quod *habitus est dispositio;* et dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem,* ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest., ad 3).

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinate (1) unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in corp. art.); et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit, (qu. 54, art. 3), eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiae determinentur ad bonum.

(1) Ita cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. Cod. Alcan. et edit. Rom., *determinare.* Nicolai, *determinata.*

QUAESTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quaeruntur sex. 1.° utrum in corpore sit aliquis habitus; 2.° utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam; 3.° utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus; 4.° utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus; 5.° utrum in voluntate sit aliquis habitus; 6.° utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3 de Anima, comment. 18, *habitus est quo quis agit cum voluerit.* Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Praeterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Praeterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus, in Praedicamentis, cap. *de Qual.*, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

Concl. Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto: ut vero disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quaedam dispositiones illius.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 2, 3 et 4, habitus est quaedam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum. Dictum est autem, quaest. praec., art. 4, quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, *habituales dispositiones* dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia

causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Comm. Praed., in cap. *de Qual.*, sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam; et quod Aristot. inducit in Praed. de sanitate et aegritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis; sed per modum exempli; ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur *habitus* et *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristot., tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et aegritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia in 7 Phys. (text. 17), ponit expresse inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est *ut habitus*, sicut in Graeco habetur. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc quod qualitates tertiae speciei sunt ut *in fieri* et ut in motu, unde dicuntur *passiones* vel *passibiles qualitates;* quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in Comm. Praed., cap *de Qual.*, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristot. autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod *passio* vel *passibilis qualitas*, et *dispositio* et *habitus* differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit cito transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio*. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit *habitus;* ut sic *dispositio* sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut supra dictum est, quaest. 49, art. 2, ad 1, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem *dispositionis;* et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt *calidum*, *frigidum*, *humidum* et *siccum*, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. — (1, *dist.* 26, *art.* 3, *ad* 4 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est, quaest. 49, art. 3. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Praeterea, accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est, quaest. 77, art. 1. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

3. Praeterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subjecto.

Sed contra est quod Philosophus in 1 Ethic., cap. ult., ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

Concl. Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 49, art. 2 et 3, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus.

Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud 2 Pet. 1, 4; *Ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur (quaest. 110, art. 4).

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est, qu. 49, art 4. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se

non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia.

Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in 7 et 9 Metaph. (text. 13, ac deinceps, ut et lib. 7 text. 17).

ARTICULUS III.

Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. — (3, dist. 23, quaest. 1, art. 1, corp.; et dist. 33, quaest. 2, art. 4, et Verit., quaest. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

2. Praeterea, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis, Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 3). Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Praeterea, habitus animae sunt scientiae et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae, cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.), quod *aliquae virtutes*, scilicet temperantia et fortitudo, *sunt irrationabilium partium.*

Concl. In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturae operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.

Respondeo dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur.

Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in 1 Ethic., cap. ult., dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 36, non longe a princ.), quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali,* ut dicitur in 3 de Anima, (text. 57); sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit, cap. 2 de Memoria et Reminisc., a med., quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum;* quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis; in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. — (Inf., quaest. 51, art. 3, corp., et quaest. 53, art. 3, corp., et quaest. 56, art. 3, et quaest. 67, art. 2, corp., et Ver. quaest. 20, art. 2, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est, art. 2 hujus quaest. Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori ut dicitur in 1 de Anima (text. 64 et seq.). Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in 3 de Anima (text. 6). Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem

est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum; non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Praeterea, habitus est *dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid*, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 25). Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam in 2 de Anima (text. 94), dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia quae est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus, in 6 Ethic., cap. 2, 3 et 10, ponit *scientiam* et *sapientiam*, et *intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

Concl. Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia, et intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim, quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3 de Anima (text. 8 et 18), quod *intellectus possibilis, cum sic* (1) *fiat singula*, id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest (2) operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante *addiscere* aut *invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in Comment. Praedicam., cap. *de Qualit.*, quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in 1 de Anima (text. 64, et seq.), ideo nullus habitus est animae tantum, sed conjuncti; et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1 de Anima (text. 66). Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 3 et 39). Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus. — (Sup., quaest. 49, art. 4, et 2, dist. 27, art. 1, ad 2, et 3, dist. 23, quaest. 1, art. 1, corp.; et dist. 27, quaest. 2, art. 3, ad 5, et Ver. quaest. 1, art. 1, corp., et art. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Praeterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Praeterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est, quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim *justitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa*, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 1, in princ.). Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

(1) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Al. deest *sic*.
(2) Al., *possit*.

CONCL. Cum voluntas sit quaedam animae rationalis potentia ac proinde diversimode ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 4, et quaest. 22, art. 2. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa, ideo necesse est quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quaelibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 54). Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI.

Utrum in Angelis sit aliquis habitus. *(Inf., qu. 51, art. 1, corp.)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii, in 7 cap. de cael. Hier. (parum a princ.): *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales*, idest spirituales *more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus*, scilicet Angelis, *esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est.* Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit in cap. 4 de cael. Hier., parum a princ., *sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et haec videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.), subdit: *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

3. Praeterea, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 25). Sed dispositio, ut ibidem dicitur, *est ordo habentis partes.* Cum ergo Angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. cael. Hier. (parum a princ.), quod *Angeli primae hierarchiae nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiae, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine.*

CONCL. Non sunt in Angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in Angelis non esse habitus, sed quod quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post praedicta verba quae induximus (in arg. 2), dicit: *Habitus eorum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit in Comm. Praedicam., cap. *de Qual.: Sapientia quae est in anima, habitus est, quae autem in intellectu, substantia; omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.*

Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis, qu. 49, art. 4, quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod Angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiae, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in Angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri.

Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in Comment. Praedicam., loc. sup. cit., quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.*

Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiae; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in 1 dictum est, qu. 55, art. 3, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in libro de Causis, prop. 8 et 13, et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed, quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tamquam in po-

tentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non sunt partes essentiae; sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUAESTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

(In quatuor articulos divisa)

Deinde considerandum est de causa habituum et primo quantum ad generationem ipsorum; secundo quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum aliquis habitus sit a natura; 2.° utrum aliquis habitus ex actibus causetur; 3.° utrum per unum actum possit generari habitus; 4.° utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis habitus sit a natura. — (Inf., quaest. 63, art. 1, et 2-2, quaest. 48, art. 13, et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 2, quaest. 1, et Ver. quaest. 1, art. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Commentator in 3 de Anima, comment. 18. Ergo habitus non est a natura.

2. Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est, qu. 49, art. 4. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum; ergo habitus non est a natura.

Sed contra est quod in 6 Eth., cap. 6, inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est a natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Concl. Cum inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis a natura habitus inest.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum; alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur; et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animae, ut dictum est, quaest. 50, articulo 2, potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanae naturae, ut in 1 dictum est, qu. 55, art. 2. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum (text. ult., circ. med.), ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.

Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. praec.). Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus. — (Inf., quaest. 63, *art.* 2, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 4, *et* 6, *et Ver. qu.* 1, *art.* 9, *corp., et ad* 10, *et art.* 2, *ad* 13).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra dictum est, qu. 49, art. 1. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Praeterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur in 3 Physic. (text. 8).

3. Praeterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 1 et 2, docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Concl. Ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales *non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*, ut dicitur in 2 Ethic. (in princ.).

Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis; nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur *habitus;* sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens et motum: nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in 8 Physic. (text. 28 et 29), probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum possit generari habitus. — (Inf., quaest. 71, *art.* 4, *corp., et* 1, *dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 3, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 9, *ad* 12 *et* 13).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Praeterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Praeterea, sanitas et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 7, parum ante fin.), quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec*

beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus. Sed beatitudo est *operatio secundum habitum perfectae virtutis,* ut dicitur in 1 Ethic. (ibid., et cap. 10 et 13). Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Concl. Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari: apprehensivarum vero potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, acquiruntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturae; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem, lib. 3 de Anima, (text. 20), vocat Aristoteles *passivum,* qui est *ratio particularis,* id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. 2, non procul a fin.), dicit quod *meditatio confirmat memoriam.* Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo. — (1, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 3, *corp.; et* 3, *dist.* 23, *quaest.* 3, *art.* 2, *ad* 3, *et Verit. quaest.* 12, *art.* 1, *ad* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Praeterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum: quia *divinae providentiae est naturam salvare,* ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom. (part. 4, parum ante fin. lect. 23). Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est art. 2 et 3 praec. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Praeterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in 2 Eth., cap. 1 et 2, dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile: non enim duae formae ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 5: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.* Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Concl. Cum ad finem, qui facultatem naturae humanae excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam a Deo infundi necessum est.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur: prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quaest. 5, art. 5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est, qu. 105, art. 6. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus quae non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum praeexistentem, sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam, corroborant.

QUAESTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum habitus augeantur; 2.° utrum augeantur per additionem; 3.° utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus augeantur. — *(Inf. quaest.* 66, *art.* 1 *et* 2, *corp., et Ver. quaest.* 1, *art.* 2, *et quaest.* 5, *art.* 3, *et* 10 *Eth., lect.* 3. *)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in 5 Physic. (text. 18). Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Praeterea, habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17 et 18). Sed perfectio cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Praeterea, in his quae recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7 Physic. (text. 15 et 17). Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17, 5. Ergo habitus augentur.

Concl. Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid et secundum se, et ut participantur a suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum suscipere possunt.

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quae non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*, ut Augustinus dicit in 6 de Trinit., (cap. 8, a princ.). Perfectio autem formae dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna (1), puta magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse praeter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suae, et alia, secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in Com.Praed. cap. *de Qualit.* Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quod materiales erant et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiae infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Praedicamentis, loc. cit. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has; posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertineat ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8 Metaph. (text. 10), quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quaecumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliae hujusmodi qualitates, quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in 10 Eth. (cap. 2 vel 3, paulo post princ.), quod sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inve-

(1) Ita passim cod. et editi. Cod. Alcan.: *Sic dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.*

niuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus, et quaedam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat loc. sup. cit., ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et forma et figura etiam consequuntur (1) quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit in 7 Physic. (text. 15), quod *cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri*. Aliae vero qualitates quae sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, hic sup., id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili (1). Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus: uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit in 8 Metaph. (text. 10), quod *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem*, idest, quantum ad participationem formae specificae; *sed si quidem cum materia*, idest, secundum materiales dispositiones, *invenitur magis et minus in substantia*. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae. Unde oportet quod si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Praedicam., cap. *de Qual.*, ubi assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit: *Quae quidem recipiunt trigoni* (seu trianguli) *rationem, et circuli, et similiter trigona* (seu trianguli) *vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

Sic igitur patet quod cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quaest. 66, art. 1, et 2).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quae sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum: unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei; in qualitatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientaim et virtutes, ut dicitur in 8 Physic. (text. 20).

ARTICULUS II.

Utrum habitus augeantur per additionem. — (*Inf., quaest.* 66, *art.* 1, *et* 2, *corp.. et Ver. qu.* 1, *art.* 2, *et quaest.* 5, *art.* 3, *et* 10 *Eth., lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est art. praec., a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde in 1 de Generatione (text. 31), dicitur quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Praeterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Praeterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album, ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic. (text. 84): *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum*. Ergo pari ratione nec in aliis formis quae augentur est aliqua additio.

Concl. Habitus secundum subjecti participationem, qua videlicet subjectum perfectius participat formam praeexistentem, augentur, sed non per additionem formae ad formam: scientia tamen per additionem secundum seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis solutio dependet ex praemissis. Dictum est enim supra (art. praec.), quod augmentum et diminutio in formis quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formae

(1) Ita cum cod. Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Edit. Romana aliaeque cum cod. Alcan., *consequitur*.
(2) Al., *et stans, et indivisibile*.

ad formam; sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur 7 Metaph. (text. 32), ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tamquam perfectius participans formam, non tamquam formae aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formae, jam dictum est art. praec., quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus.

Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est (art. praec.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulcrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducantur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quae non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (qu. 66, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in 4 Physic. (text. 93).

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.
(4, dist. 12, quaest. 2, art. 1, quaest. 1, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est, quaest. 51, art. 2. Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Praeterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in 2 Eth. (cap. 2, circ. med.), *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Concl. Actus quilibet si intensioni habitus aequetur, et ei proportionetur, augere habitum, et perfectiorem reddere potest; secus vero, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundum eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5 Physic. (text. 52). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, (quaest. 49, art. 3, et qu. 50 art. 5), sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

QUAESTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum; et circa hoc quaeruntur tria; 1.° utrum habitus corrumpi possit; 2.° utrum possit diminui; 3.° de modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus corrumpi possit.
(1, quaest. 89, art. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Praeterea, omnis corruptio formae vel est per corruptionem subjecti, vel est a contrario; sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quaedam quae non corrumpitur (1), ut dicitur in 1 de Anima, (text. 65). Et similiter etiam non potest corrrumpi a contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 52). Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.

3. Praeterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quod nec per sensum nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit in 1 Eth. (cap. 10, in med.), *virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de Longitudine et Brevitate vitae, cap. 2, quod *scientiae corruptio est oblivio et deceptio.* Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et *ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur*, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 2, non multum a princ.).

CONCL. Corrumpi contingit per se vel per accidens quoscumque habitus, qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt, quae corrumpi possint.

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. Illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiae, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (quaest. 50, art. 3, ad 3), et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiae non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium, neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 5, in fin.), de prudentia, quod *non perditur per oblivionem.*

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quae est; *Bonum est bonum*, contraria est ea quae est; *Bonum non est bonum*, secundum Philosophum, 2 Periherm. (cap. ult., a med.). Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis aut etiam scientiae. Unde Philosophus dicit quod *deceptio est corruptio scientiae*, sicut supra dictum est (in arg. *Sed cont.*). Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 1 vel 2), de quibus est eadem ratio quae est de scientia vel opinione.

Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 7 Ethic. (cap. 10, non longe a fin.), *habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa;* et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus

(1) Ita ex codd. Nicolai. Al., *quaedam, et non corrumpitur.*

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *in intellectu agente;* et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus.*

scientiae etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subjecti vel causae, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II.

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quaedam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Praeterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur; alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum *magis* et *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in 1 de Anima, (text. 13). Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Praeterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Concl. Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (quaest. 52, art. 1).

Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex; et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quae incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto, et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tamquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (quaest. 52, art. 2).

ARTICULUS III.

Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere. — *(* 2-2, *qu.* 24, *art.* 10, *et* 1, *dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 3, *corp.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supra dictis apparet (qu. 49, art. 2, ad 3). Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Praeterea, corruptio et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Praeterea, habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus in lib. de Longitudine et Brevitate vitae, cap. 2, dicit quod *corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio;* et etiam in 8 Eth. (cap. 5, parum a princ.), dicitur quod *multas amicitias inappellatio dissolvit;* et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Concl. Sicut ex actibus generatur et augetur habitus, ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnumquam habitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 7 Physic. (text. 27), aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet

removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim art. praec., quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philos. dicit in 4 Physic. (text. 117), quod *tempus est causa oblivionis.*

QUAESTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1° utrum multi habitus possint esse in una potentia; 2° utrum habitus distinguantur secundum objecta; 3.° utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum; 4.° utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum multi habitus possint esse in una potentia. — (2-2, qu. 67, art. 3, corp., et 3, dist. 33, qu. 1, art. 1, qu. 3, corp., et dist. 33, qu. 2, art. 3, qu. 2, ad 3, et Ver. quaest. 1, art. 12, ad 4, et qu. 15, art. 2 ad 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Praeterea, potentia est virtus quaedam simplex: sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Praeterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Concl. Sicut unius potentiae plures actus esse possunt; ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 49, art. 4, habitus sunt dispositiones quaedam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto, eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes, *humores,* prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturae conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (qu. 51, art. 2). Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet (ibid.). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (1) secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 35); ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinae. Edit. Rom., *ad determinationem actus.* Nicolai, *ad terminationem actus.*

facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 1, a med.), quod *ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae.* Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quaecumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt (1) esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta. — (*Inf., art. 3, corp., et quaest. 60, art. 1, corp., et quaest. 63, art. 4, corp., et 5 Ethic., lect. 1, fin., et 2 de Anima, lect. 16, fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum, sicut medicina *sani* et *aegri.* Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Praeterea, diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in 2 Phys. (text. 17). Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Praeterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est, qu. 1, art. 3, et quaest. 18, art. 2. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Concl. Secundum tria habitus specie distinguuntur; secundum principia activa talium dispositionum, secundum naturam, secundum objecta specie differentia.

Respondeo dicendum, quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur: uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in 1 Post., (text. 5), dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic. (text. 89), et in 7 Ethic. (cap. 8, a med.), *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis;* et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecti actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (qu. 19, art. 1 et 2).

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est (art. 2 hujus qu., arg. 1). Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Praeterea, bonum convertitur cum ente; et sic cum sit commune omnibus non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in 4 Topic. (cap. ult., loc. 66). Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Praeterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias,

(1) Al., *possent.*

intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 1. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

CONCL. Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturae, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturae superiori, vel naturae inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae; sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est in corp. art. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. (*Sup., quaest.* 23, *art.* 2, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est, qu. 51, art. 3. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Praeterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes, sicut Tullius ponit (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), multas partes fortitudinis, et temperantiae, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Praeterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

CONCL. Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus constituta: licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, a quo habet unitatem.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, idest, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus qu.). Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivae, sive potentiales, ut infra patebit, (qu. 57, art. 6, ad 4, et 2-2, qu. 48).

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

QUAESTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est qu. praec. art. 3, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis; secundo de subjecto ejus; tertio de divisione virtutum; quarto de causa virtutis; quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quaeruntur quatuor. 1.° utrum virtus humana sit habitus; 2.° utrum sit habitus operativus; 3.° utrum sit habitus bonus; 4.° de definitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus humana sit habitus. — (*Inf. qu.* 56, *art.* 2, *corp., et* 2, *dist.* 27, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.*, 1 *et* 3, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiae,* ut dicitur in 1 de Caelo, (text. 116). Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus reducitur ad genus potentiae, et non ad genus habitus (1).

2. Praeterea, Augustinus dicit in 2 de libero Arbitr. (implic. cap. 19, a princ. sed express. lib. Retract., cap. 9, parum ante fin.), quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii.* Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Praeterea, habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiae (cap. 15, in princ.), quod *virtus est ordo amoris:* et in lib. 83 QQ. (qu. 30, parum a princ.), dicit quod *ordinatio, quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti.* Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Praeterea, sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. Praedicam., cap. *de Qualit.*, scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Concl. Cum virtus sit perfectio potentiae in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quamdam potentiae perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae; et ideo hujusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes.* Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa;determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet, qu. 49, art. 3, et ideo virtutes humanae habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est *ultimum potentiae,* sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentiae.*

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter: uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur *ordo* vel *ordinatio amoris,* sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiae naturales sunt de se determinatae ad unum, non autem potentiae rationales; et ideo non est simile, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus.—(*Inf. quaest.* 61, *art.* 1, *corp., et quaest.* 71, *art.* 1, *ad* 2, *et* 2-2, *quaest.* 58, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 26, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ., ante med., quod *sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae.* Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Praeterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum, in 1 de Caelo, quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Physic., (text. 17), quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum.* Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiae, cap. 3, 6, et 14, ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas

(1) Ita cum cod. Alcan. Camer. Colon. et Rom. Nicolai. Al.: *Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.*

quaedam animae in ordine ad Deum, tamquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, in princ.), quod *virtus uniuscujusque rei est quae opus ejus bonum reddit.*

Concl. Virtus humana cum sit perfectio potentiae in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiae, ut supra dictum est (art. praec.). Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia; potentia autem ad agere, se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, inquantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes.

Solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriae potentiae animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, quaest. 3, art. 2, felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus. — (2-2, *quaest.* 58, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 26, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud 1 Corinth. 15, 56: *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Praeterea, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. 5, 22: *Vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Praeterea, secundum Apostolum, 2 ad Corinth. 12, 9, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiae (cap. 6, in princ.): *Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam*; et Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, quod *virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit.*

Concl. Virtus humana, quae est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessario bonus est habitus, et boni operativus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., virtus importat perfectionem potentiae. Unde *virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest*, ut dicitur in 1 de Caelo (text. 116). Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat; unde Dionysius dicit in 4 de divin. Nom., part. 4, lect. 22, quod *omne malum est infirmum.* Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph. (text. 21). Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur; et sic *virtus peccati* dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis et nimiae potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter definiatur. — (2, *dist.* 27, *art.* 2 *et* 3, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *et Verit. quaest.* 1, *art.* 2, *per tot.*, *et art.* 9 *ad* 1, *et* 10, *ad* 11.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Virtus enim est bonitas hominis;

ipsa enim est quae *bonum facit habentem.* Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod *virtus est bona qualitas.*

2. Praeterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed *bonum* est communius quam qualitas; convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit in 12 de Trinit. (cap. 3, in princ.), *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.). Non ergo omnis virtus est *bona qualitas mentis.*

4. Praeterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere; unde iidem dicuntur *recti* et *justi.* Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur: *Qua recte vivitur.*

5. Praeterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regula, quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Praeterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joan. 14: *Majora horum faciet,* dicit (implic. tract. 27, sed express. serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circ. med.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

Sed contra est auctoritas Augustini; ex cujus verbis praedicta definitio colligitur (et praecipue in 2 de libero Arbitr., cap. 19, et lib. 4 contr. Julian., cap. 3 et sup. illud Psal. 118: *Feci judicium,* etc., conc. 26, ante med.).

CONCL. Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur: et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur *bona qualitas*; genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum.* Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua,* sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam,* et materiam *in qua,* scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subjectum loco causae materialis, cum dicitur quod est *bona qualitas mentis.* Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur: *Qua recte vivitur;* ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: *Qua nullus male utitur.* Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur;* quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit *ens,* et per consequens quod sit *unum* et *bonum,* quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum, quod, sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quod *bonum animae est secundum rationem esse.*

Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Et ideo ratio, sive mens est proprium subjectum virtutis humanae.

Ad quartum dicendum, quod justitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia justitiae, ut infra patebit (quaest. 60, art. 3, et 2-2, quaest. 67, art. 1 et 2). Sed rectitudo, quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 4, communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tamquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tamquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUAESTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum virtus sit in potentia animae sicut in subjecto; 2.° utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis; 3.° utrum intellectus possit esse subjectum virtutis; 4.° utrum irascibilis et concupiscibilis; 5.° utrum vires apprehensivae sensitivae; 6.° utrum voluntas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subjecto. — (*Sup., quaest.* 50, *art.* 1 *et* 3, *quaest.* 7, *art.* 2, *corp.*, *et* 3, *dist.* 33, *quaest.* 2, *art.* 4, *et Verit. quaest.* 14, *art.* 5, *corp.*, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 3, *et opusc.* 43, *cap.* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit in potentia animae sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in 2 lib. de libero Arbitr., cap. 19, quod *virtus est qua recte vivitur*. Vivere autem non est per potentiam animae, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animae, sed in ejus essentia.

2 Praeterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6: *Virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae quam ad ejus essentiam.

3. Praeterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 4, et quaest. 49, art. 1). Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subjecto.

Sed contra, *virtus est ultimum potentiae*, ut dicitur in 1 de Caelo, (text. 116). Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

Concl. Virtus humana cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animae tamquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum: primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae; perfectio autem est in eo cujus est perfectio: secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 2). Omnis autem operatio est ab anima, per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem.

Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur: quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. (*Inf., quaest.* 60, *art.* 5, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione sicut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 4, quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire, velle* et *immobiliter operari.* Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Praeterea, prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5; est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro (cap. 12, in fine), dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, virtus est in potentia animae sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

Concl. Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illae ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter: uno modo sic quod ex aequo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde, ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest aequaliter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur (art. seq., et quaest. 57, art. 4).

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiae (cap. 15, in princ.), quod *omnis virtus est amor.* Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet, quaest. 55, art. 3. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Praeterea, *virtus est quae bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit, lib. 2 Ethic., c. 6. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (quaest. praec., art. 4). Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Concl. Cum virtus sit quae simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quae virtutis simpliciter subjectum est.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (ibid.), *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus; alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in 6 Eth. (cap. 2, in fine, ex sensu D. Thom.)

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur *virtus*, potest esse intellectus non solum practicus sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, *scientiam, sapientiam* et *intellectum*, et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, quaest. 9, art. 1. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiae. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiae, quae est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis. — (*In* 3, *dist.* 33, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 2, *ad* 2, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 4, *et art.* 10, *ad* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est, qu. 81, art. 2.

2. Praeterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus Rom. 7, 18: *Scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3 Praeterea, Augustinus probat in lib. de Moribus Eccles., cap. 5, quod *virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 4. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Praeterea, *principalis actus virtutis moralis*

est electio, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 13, in fin.). Sed electio non est irascibilis, vel concupiscibilis (1), sed rationis, ut supra dictum est, quaest. 13, art. 1. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.), quod hae virtutes *sunt irrationabilium partium*.

Concl. In irascibili, et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est: sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quae quaedam est illarum ad rationem ipsam, habitualis conformitas.

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natae sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanae. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentiae moventis motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanae.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum justitiae, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 3, a med.), quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem libro (loc. cit.), Philosophus dicit quod *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem, et praeacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2 et 3. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

(1) Cod. Alcan., *et concupiscibilis*.

ARTICULUS V.

Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subjectum virtutis. — (*Sup.*, *qu.* 50, *art.* 3, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 2, *ad* 6, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Praeterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Praeterea, prudentia est quaedam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (scil. 2 de Invent., aliquant. ante fin.). Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1: morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in 6 Eth., cap. 1. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius (1).

Concl. Cum virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensivis non est virtus, qua verum cognoscitur.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc praecipue quod Philos. dicit in lib. de Memoria (cap. 2, circ. med.), quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura*. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit., in arg. 3), quod *est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut

(1) Ita passim. Nicolai hic et infra, *internis*.

supra dictum est (art. 2 hujus qu., et quaest. 50, art. 4, ad 3). Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 18), et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: et propter hoc virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se, sed quia unum eorum quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis. — (3, *dist.* 23, *qu.* 1, *art.* 4, *qu.* 1, *corp.*, *et ad* 2 *et.* 3, *et dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 4, *qu.* 2 *et* 4, *corp.*, *et Ver. qu.* 1, *art.* 5, *per tot.*, *et* 12, *ad* 2, *et qu.* 3, *art.* 2, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 42), est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem; ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est *habitus per modum naturae consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua Rhet. (lib. 2 de Invent., aliquant. ant. fin.). Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Praeterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult., in fin., et in 2, cap. 1, princ.). Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quae sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Praeterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duae virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili et concupiscibili.

Concl. Virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto; ut charitas, justitia, et hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (qu. 1, art. 2, ad 3, et qu. 13, art. 5, ad 2), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quae sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet, (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod *rationale per participationem* non solum est irascibilis et concupiscibilis, *sed omnino*, idest, universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (qu. 62).

Ad tertium dicendum, quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est in corp. art.; sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUAESTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes; 2.° utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus; 3.° utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus; 4.° utrum prudentia sit virtus distincta ab arte; 5.° utrum prudentia sit virtus necessaria homini; 6.° utrum eubulia, synesis et gnome (1) sint virtutes adjunctae prudentiae.

(1) Eubulia *bona consultatio*, gnome *sententia*, synesis *intelligentia* latine redditur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est, qu. 55, art. 2. Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum a practico, idest, operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Praeterea, virtus est eorum per quae fit homo felix, sive beatus, eo quod *felicitas est virtutis praemium*, ut dicitur in 1 Eth., cap. 9. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana per quae homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Praeterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum, in 4 Top., cap. 2, loc. 2. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria, quae impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in 6 Ethic. (cap. 1, a med.), quasdam virtutes intellectuales in parte animae quae considerat necessaria, quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Concl. Cum habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam; hactenus tantum virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentia seu habitu bene uti.

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (qu. 55, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (qu. 56, art. 3); uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est (ibid.), pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam; eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonae operationis quae est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate: et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit in 6 Moral. (cap. 18, parum a princ.), quod *contemplativa est majoris meriti quam activa.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. *Practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter: uno modo, sicut objectorum; et sic hujusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile; alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum; et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est in corp. art., tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est, qu. 3, art. 8.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quae pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus. — (*Inf., qu.* 68, *art.* 7, *corp., et* 2-2, *qu.* 4, *art.* 8, *corp., et qu.* 47, *art.* 5, *corp., et* 3 *cont., cap.* 44, *fin., et Ver. qu.* 1, *art.* 12, *corp., et art.* 13, *corp.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed *sapientia est quaedam scientia*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7. Ergo sapientia non debet condividi scientiae in numero virtutum intellectualium.

2. Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet, qu. 54, art. 1, ad 1. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Praeterea, virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, 6 Ethic., cap. 3, 6 et 7, ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam, scientiam* et *intellectum.*

Concl. Tres sunt habitus intellectuales speculativi; sapientia quae est de maxime cognoscibilibus secundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis; scientia quae est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. praec.), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad con-

siderandum verum; hoc enim est bonum opus ejus.

Verum autem est dupliciter considerabile; uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus* qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia *ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam,* ut dicitur in 1 Phys. (text. 2 et 3), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia.* quae *considerat altissimas causas,* ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1 et 2, unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia;* et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia aliquid habet proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 55, art. 3 et 4, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est *verum,* malum autem ejus est *falsum.* Unde soli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi: et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 3, in princ.).

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. — (Inf., qu. 93, art. 1, corp., et 1, qu. 22, art. 2, corp., et 2-2, qu. 47, art. 5, corp., et Ver. qu. 5, art. 1, corp., et 1 Ethic., post princ.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 18 et 19, quod *virtute nullus male utitur.* Sed arte aliquis male utitur; potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suae male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Praeterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6 Eth. (cap. 5, circ. fin.). Ergo ars non est virtus.

3. Praeterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus in 6 Ethic., cap. 3 et 4, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animae.

Concl. Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis catenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi praestat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum;* quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est (hic sup.). Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est art. praec., ad 3, ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quod *artis est virtus*, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim, quod artifex per justitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. (*Inf., art.* 5, *ad* 1, *et* 2-2, *qu.* 47, *art.* 4, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Praeterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4 et 5. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in 6 Ethic., cap. 5.

Concl. Cum prudentia recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars vero sit ratio factibilium non praesupponens appetitum rectum; oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quaest., et quaest. 56, art. 3, quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum: prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tamquam praesupponens rectitudinem appetitus.

Cujus differentiae ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere* et *agere*: quia, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 16), *factio est actus transiens in exteriorem materiam*, sicut aedificare, secare, et hujusmodi; *agere* autem *est actus permanens in ipso agente*, sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est art. 2 hujus quaest., ad 2, quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 8, a med.). Et ideo ad prudentiam, quae est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccat volens quam nolens; quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (art. praec.).

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quae conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. — (*2-2, quaest.* 51, *art.* 1, *ad* 3, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 6, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita hominis consideratur; est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem post-

quam sunt factae. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Praeterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in 6 Eth., loc. cit. Sed homo potest ex bono consilio agere; non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Praeterea, virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. 8, 7, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.*

Concl. Prudentia, cum sit virtus dirigens hominem in finem, praestans illi debita et convenientia media, quam maxime necessaria est homini ad bene vivendum.

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quae perficit partem animae appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis; quia consiliari et eligere (quae sunt eorum quae sunt ad finem), sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem, et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium;* factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia *recta ratio agibilium,* ut dictum est (art. praec., et arg. 1 hujus art.). Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem *ars,* circa agibilia vero *prudentia.*

ARTICULUS VI.

Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctae prudentiae. — (1, qu. 22, art. 1, ad 1, et 2-2, qu. 49, corp., fin., et qu. 51, per tot., et qu. 52, art. 2, corp., et 3, dist. 33, qu. 3, art. 1, qu. 3, et 4, et Ver. qu. 2, art. 12, ad 23, et qu. 5, art. 1, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiae *eubulia, synesis* et *gnome. Eubulia* enim *est habitus quo bene consiliamur,* ut dicitur in 6 Eth., cap. 9. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur, cap. 5. Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.

2. Praeterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.

3. Praeterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia.* Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere praeter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen.*

4. Praeterea, Tullius ponit in sua Rhetor. (lib. 2 de Invent. aliquant. ante fin.), tres alias partes prudentiae, scilicet *memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium,* et *providentiam futurorum.* Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, quasdam alias partes prudentiae, scilicet *cautionem, docilitatem,* et alia hujusmodi. Non videntur igitur solae hujusmodi virtutes prudentiae adjungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in 6 Eth., cap. 9, 10 et 11, qui has tres virtutes ponit prudentiae adjunctas.

Concl. Cum prudentia sit virtus praeceptiva, convenienter ei tamquam principaliori, eubulia que est consiliativa, cum synesi et gnome quae virtutes sunt judicativae, adjunguntur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis

ordinatis illa est principalior quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere* et *judicare:* nam *consilium* inquisitio quaedam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tamquam principaliori adjunguntur tamquam secundariae, *eubulia*, quae est bene consiliativa, et *synesis*, et *gnome*, quae sunt partes judicativae; de quarum distinctione dicetur in resp. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quae est *eubulia.*

Ad secundum dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene praecepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene judicandum; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiae autem demonstrativae, quae sunt judicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit, 2-2, qu. 51, art. 4.

Ad quartum dicendum, quod *memoria, intelligentia* et *providentia,* similiter etiam *cautio* et *docilitas*, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subjectivae, seu species prudentiae, sicut *oeconomica, regnativa,* et hujusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2-2, qu. 51).

QUAESTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° utrum omnis virtus sit virtus moralis; 2.° utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali; 3.° utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem; 4.° utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali; 5.° utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis virtus sit moralis. — *(Inf., quaest. 68, art. 8, corp., et 3, dist. 23, quaest. 1, art. 1, quaest. 2, corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a *more*, idest a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Praeterea Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, post med.), quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens.* Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit, quaest. 64, art. 2, 3 et 4. Ergo omnis virtus est moralis.

3. Praeterea, Tullius dicit in sua Rhet. (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum *bonum hominis sit secundum rationem esse,* ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. ult., in fin.): *Dicentes de moribus non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius.* Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quae tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est, qu. praec., art. 2. Non ergo omnis virtus est moralis.

CONCL. Cum per virtutes morales homo ad actum inclinetur, haec autem inclinatio appetitivae virtuti proprie conveniat: non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantum quae in vi appetitiva existit.

Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos: sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. *Mos* autem duo significat; quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. 15, 1: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*; quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores.* Unde dicitur 2 Machab. 11, 11, quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos:* et sic accipitur mos in Psal. 67, 7, ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in graeco autem distinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η, graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet, qu. 9, art. 1. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *more*, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quae est in appetitiva parte animae. Dictum est enim supra, quaest. 13, art. 1, quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in 2 Phys. (text. 3). Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. — (Inf., quaest. 62, art. 2, et 3, dist. 24, quaest. 1, art. 4, qu. 3, ad 4, et Ver. quaest. 14, art. 3, ad 9, et Verit. quaest. 1, art. 12, corp., et 1 Ethic., fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Civ. Dei (cap. 21, paulo a princ.), quod *virtus est ars recte vivendi.* Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Praeterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quod perseverantia *est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum;* et sanctitas *est scientia faciens fideles, et servantes quae ad Deum justa sunt.* Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq. (cap. 6, a med.), quod *virtus est recta et perfecta ratio.* Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in 6 Ethic. (cap. ult., circa med.). Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Praeterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus in 2 Ethic. (cap. 6, circa med.), quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in 1 Ethic. (cap. ult. in fin.): *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* INTELLECTUALES, *has vero* MORALES.

Concl. Ut intellectus diversus est ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen; nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 3, post med.), quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in 6 Ethic., c. ult. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in 1 Pol. (cap. 3, a med.), quod *ratio imperat appetitivae principatu politico*, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. (conc. 8, circa fin.), quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus;* in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod *scientia praesente non peccatur;* si tamen haec extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*; et secundum hoc quod dicit quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendae eo modo quod de arte praedictum est (in solut. praec.).

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod *recta ratio*, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentiae ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vir-

tus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6 Ethic., cap. 5, et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra patebit, qu. 61, art. 1. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Praeterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Praeterea, fides, spes et charitas quaedam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hae enim solum sunt quinque, scilicet *scientia* et *sapientia*, *intellectus*, *prudentia* et *ars*, ut dictum est quaest. 57, art. 2, 3 et 4. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 1, in princ.), duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Concl. Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundum intellectum, vel secundum appetitum perficitur, quaevis virtus humana est vel intellectualis, quae ad intellectum, vel moralis, quae ad appetitum spectat.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3 de Anima (text. 48 et seq.). Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis.

Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est, qu. 57, art. 4, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur, quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia in tristitiis (1) non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 1 et 9.

Ad tertium dicendum, quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinae gratiae.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. (*Inf., art.* 5, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (2 de Invent., aliquant. ante fin.), *est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit 22 Moral., cap 1 (implic.), quod *caeterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est, qu. 57, art. 4. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Concl. Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia.

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est *habitus electivus*, idest, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: primo ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est, quaest. 57, art. 4, 5 et 6. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

(1) Al., « *tristitiis*.

Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est *recta ratio agibilium.*

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. 10, 16: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in 6 Ethic. (cap. ult., circa med.).

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Praeterea, moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Praeterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae quod volens peccet, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 5, circa fin.). Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Concl. Omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum, quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.

Cujus ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5, a med.). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis; sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene praeceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem.

QUAESTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° utrum virtus moralis sit passio; 2.° utrum virtus moralis possit esse cum

passione: 3.° utrum possit esse cum tristitia; 4.° utrum omnis virtus moralis sit circa passiones; 5.° utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus moralis sit passio.
(3, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis sit passio: Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Praeterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

3. Praeterea, misericordia quaedam passio est; est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est, qu. 35, art. 8, arg. 3. Hanc autem *Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem,* ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei (cap. 5, circa med.). Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in 2 Ethic. (cap. 5, a princ.), quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiae.*

Concl. Cum virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, cumque solum ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione: primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est, qu. 22, art. 3. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratae se habent et ad bonum et ad malum secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est, qu. 55, art. 3. Tertio, quia, dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum (1), tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in 2 Eth. (cap. 6, a med.), quod *est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

(1) Al., *motum.*

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, idest, virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur sive cum ignoscitur poenitenti,* ut Aug. dicit ibid. (loco citato in arg.).

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.
(1, *quaest.* 95, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2-2, *quaest.* 58, *art.* 9, *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse possit. Dicit enim Philosophus in 4 Topic., cap. 5, loc. 54, quod *mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur;* et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in 7 Phys. (text. 17), unde virtus *quaedam sanitas animae* esse videtur, ut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., (ante med.). Passiones autem animae dicuntur *morbi quidam animae,* ut in eodem libro (circa med.), Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animae passionem.

3. Praeterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus, in 6 Ethic. (cap. 5, circa med.), quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae;* et Sallustius dicit in Catilinario (in princ. orat. Caesaris), quod *non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt,* scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei (cap. 6, in princ.): *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus,* scilicet passionum, *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Concl. Si passiones dicantur inordinatae affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur: si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quod sunt a ratione ordinatae, cum morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei (cap. 4, in princ.). Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente sive virtuoso; Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei (ibid.), posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae.

Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas,

et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi; aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes; quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod *animi visa, quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium; nec tamen approbat ista, eisque consentit*, ut Augustinus narrat in 9 de Civit. Dei (loc. sup. cit.), ab Aulo Gellio dictum (lib. 19 Noct. Attic., cap. 1).

Si igitur passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae. Unde Aristoteles dicit in 2 Ethic. (cap. 3, parum ante med.), quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes a passionibus, quae sunt ut non oportet, et quando non oportet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae, quam Philosophus excludit in 2 Ethic., loc. cit., dicens *virtutes non esse impassibilitates.* Potest tamen dici, quod cum dicitur quod *mitis non patitur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in lib. 4 de Tuscul. QQ., procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio praeveniens judicium rationis, si in animo praevaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia. (*2-2, quaest.* 58, *art.* 9, *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiae effectus, secundum illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem.* Sed *sapientiae convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Praeterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 13, et in 10, cap. 5. Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Praeterea, tristitia est quaedam animi aegritudo, ut Tullius eam vocat in 4 de Tuscul. QQ. parum ante med.). Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Concl. Cum secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quae rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse: sed tristitiam de his quae virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 19 de Civ. Dei, cap. 8, Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres εὐπαθείας (1), idest, *tres bonas passiones*; pro cupiditate scilicet *voluptatem* (2), pro laetitia *gaudium*, pro metu *cautionem.* Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione: primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest; et tristitiam moderatam inducere. Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2 Cor. 7, 10: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est art. praec., quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quaest. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut

(1) Nicolai non habet hoc verbum graecum sed latinum *eupathias*, a πάθος passio et εὖ bene.

(2) Idem Nicolai ex manifesto sensu (ut ipse ait), et ex textu Augustini reposuit *voluntatem.*

etiam Philosophus dicit in 2 Eth., cap. 6 et 7. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur, tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quae tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animae aegritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet secundum statum praesentis vitae.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. (*Inf., quaest.* 60, *art.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 3, quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est, quaest. 31, art. 1, et quaest. 35, art. 1. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Praeterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult.; sed hujusmodi pars animae est in qua sunt passiones, ut supra dictum est, quaest. 22, art. 3. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Praeterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in 3 Eth., cap. 6 et 10. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quod justitia, quae est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in 5 Eth., cap. 1, 2, 3 et 4.

Concl. Cum virtutum moralium quaedam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent, et moderentur, quaedam ipsas voluntatis (quae passionis subjectum non est) operationes; certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum d quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subjectum passionis, ut supra dictum est, quaest. 22, art. 3. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad (1) proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus, post praemissa verba (loc. cit. in arg.), subdit quod *si virtutes sunt circa actus, et passiones; omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc* (2) *virtus erit circa delectationes et tristitias*, scilicet sicut circa (3) aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est in corp. articuli.

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (quaest. 60, art. 2).

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione. — (*Inf., quaest.* 60, *art.* 2, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Praeterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur; unde Roman. 7, nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Praeterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in lib. de Morib. Eccles. (cap. 6 et 11, a med.). Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod *nullus justus est qui non gaudet justa operatione*, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 8, circa med.). Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliae virtutes.

Concl. Virtutes morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliae non possunt.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.

Si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est quod virtutes morales, quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis

(1) Ita cod. Alcan., Theologi et Nicolai. In edit. Rom. et Patav. deest *ad*.
(2) Ita cum cod. Alc., edit. Rom. Theologi, Nicolai et edit. Patav., *etiam propter hoc*.
(3) Ita passim. In cod. Alcan. deest *circa*.

ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sentitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est quaest. 17, art. 7, et qu. 24, art. 3. Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatae.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

QUAESTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum sit tantum una virtus moralis; 2.° utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes ab his quae sunt circa passiones; 3.° utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus: 4.° utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes; 5.° utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit una tantum virtus moralis.
(3, dist. 33, quaest. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Praeterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 3 et 5. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus; scilicet felicitas: proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est, qu. 56, art. 2. Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in 1 dictum est, quaest. 81, art. 2. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Concl. Cum appetitivae potentiae ad quam moralis pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantum est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 58, art. 2, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est, quaest. 54, art. 2. Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole; et tunc formae receptae in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiae.

Manifestum est autem, quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus respicit impressionem rationis quasi univoce; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus secundum quod diversimode se habent ad rationem; et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis est *verum;* est autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones.
— (Ver. quaest. 1, art. 13, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam

circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 5, quod *virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa*. Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est, qu. 31, art. 1, et qu. 35, art. 1. Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Praeterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Praeterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus, 2 Ethic., (cap. 5 et 7, et lib. 5, in 4 priorib. cap.), ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

Concl. Tametsi aliquae sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivae; quae tamen circa operationes sunt, ab his quae circa passiones versantur secundum objectorum diversitatem distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem; uno modo sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra dictum est, quaest. 59, art. 4, ad 1. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi: et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quae dicuntur animae passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem, quod in operationibus quae sunt ad alterum praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiae; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliae duae rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta (in corp.).

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Praeterea, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus in 5 Ethic. (cap. 1, circa fin.), quod *justitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem*. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Praeterea, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in 5 Ethic. (cap. 2, a med.). Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Concl. Licet virtutes morales, quae circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiae conveniant; tamen secundum speciales diversas rationes sunt distinguendae plures species.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est art. praec., non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa, secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiae. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversae virtutes: puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine *justitia* secundum quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod justitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quae ordinatur ad bonum privatum alicujus; unde et jus commune distinguitur a jure privato; et Tullius ponit (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), unam specialem virtutem *pietatem*, quae ordinat ad bonum patriae. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam *justitiae* nomen accipit. Et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideo est eadem virtus justitiae, praecipue quantum ad commutationes; forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quaeretur, 2-2 qu. 61, art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales. — (Inf., art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1 et 2. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Praeterea, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones (1) sint diversae virtutes morales.

3. Praeterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est, qu. 33, art. 4. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

Sed contra est, quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6 et 10, et in 4, cap. 5.

Concl. Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quaedam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut supra dictum est, qu. 23, art. 1.

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et camdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, ut pote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis; quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam *audacia* et *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum; *spes* et *desperatio* ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores et audacias, *magnanimitas* circa spem et desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illae tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est in corp. art. , et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes , non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiae pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Praeterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

(1) Al., *operationes.*

3. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes; sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* (1) circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ciborum, et *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Concl. Cum ex ratione perfectio virtutis dependeat, recte secundum objecta passionum, prout diversimode ad rationem comparantur, diversae virtutum moralium species distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones ut dictum est art. praec., et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur. Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est art. praec. ideo diversitas objectorum, quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores (2) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animae apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem *temperantiae*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in 2 Eth. (cap. 3, ad fin.). Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum, quia hujusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiae, vel delectationis aut amoris, est *liberalitas*; circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia;* circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quaedam virtus, quae vocatur *philotimia*, idest, amor honoris; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde *liberalitas* et *philotimia* videntur esse in concupiscibili; *magnificentia* vero et *magnanimitas* in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod praebet se alteri, vel in his quae serio fiunt, idest, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quae fiunt ludo, idest, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter: uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles, lib. 2, cap. 7, circa med. (ex sensu D. Thom.) nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas*. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*, lib. 4 Ethic., cap. 7. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus, lib. 4 Ethic., cap. 8, *eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet *fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, et eutrapelia*, et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur *justitia*, quae est circa operationes, erunt omnes undecim (1).

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem

(1) *Eutropelia* est bona conversatio, vel conversio, juxta significatum graecae vocis. Venit enim a verbo τρέπω idest verto, et ex particula εὖ, idest bene, quia *eutropelus* se vertit et flectit ad id omne quod gratum esse potest iis cum quibus conservatur. Quare cum id faciant lepidi ac faceti, Lexica *eutrapeliam* reddunt facetiam, festivitatem, leporem. Apostolus Ephes. c. 5. v. 4 *eutrapeliam* insectatur, eamque Christiano indignam esse docet. Sed intelligit *eutrapeliam* immoderatam, sive scurrilitatem, non moderatam, de qua loquitur S. Thomas. Nam illam adnumerat inter ea *quae ad rem non pertinent*, idest quae non sunt decentia, (ut habet graecus textus). Contra *eutrapelia* quae ad recreationem, excitationemque animi refertur, ad honestam laetitiam fovendam, non solum permittitur christianis, sed est etiam laudabilis, quia per eam fit ne animus seriis occupationibus intentus, se suumque corpus debilitet et exhauriat. Hinc merito docet S. Thomas eam esse virtutem.

(2) Al., *interiores*.

(1) Ita passim, optime. Codd. Alcan. et Tarrac.: *Erunt duodecim omnes*. Vide Garciam.

habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 21 et 22. Unde malum non facit difficultatem rationi, quae requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo*; et similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUAESTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus, et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales; 2.° de numero earum; 3.° quae sint; 4.° utrum differant ad invicem; 5.° utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. — (Inf., quaest. 66, art. 4, corp., et 3, dist 33, quaest. 2, et Verit. quaest. 1, art. 12, ad 24, et quaest. 5, art. 1, ad 2, 4, et 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. *Quae enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in Praedicamentis, cap. de *Simul*, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

2. Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicae.

3. Praeterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est, quaest. 58, art. 2. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud: *Beati pauperes spiritu*, cap. 6, 8: *Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem.* Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Concl. Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solae contineant, solae cardinales, seu principales dicuntur.

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, quaest. 56, art. 3, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalior imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet, qu. 57, art. 4, et quaest. 58, art. 3, ad 1.

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur *principales* seu *cardinales*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est, quaest. 58, art. 3, ad 3. Unde non proprie dicuntur virtutes *humanae*, sed *superhumanae*, vel *divinae*.

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes intellectuales a prudentia (1), etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est objectum appetitus.

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales. — (Inf., quaest. 66, art. 1, et 4, corp., et 2-2, prol., et quaest. 123, art. 2, et quaest. 162, art. 7, et 3, dist. 33, quaest. 2, art. 2, quaest. 3, et Verit. quaest. 1, art. 2, ad 25 et 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet, quaest. 57, art. 4 et 5. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Praeterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

3. Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Mo-

(1) Ita codd. et editi passim. Al. deest *a prudentia*; edit. Rom. *et prudentia*.

ral. (cap. 49, circa princ.), quod *in quatuor virtutibus tota boni* (1) *operis structura consurgit.*

Concl. Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur; prudentia scilicet, justitia, temperantia, et fortitudo.

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* potest considerari: uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quae dicitur *prudentia.* Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia*; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter: uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia;* alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur *fortitudo.*

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet *rationale per essentiam*, quod prudentia perficit; et *rationale per participationem,* quod dividitur in *tria*, id est, in *voluntatem*, quae est subjectum justitiae, et in *concupiscibilem*, quae est subjectum temperantiae, et in *irascibilem,* quae est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliae ponuntur principales, unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III.

Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae. — (Sup., art. 1, *et* 2, *et locis ibi not., et* 3, *dist.* 33, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest. 4.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 3, a med.). Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Praeterea, illud per quod aliae virtutes formantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius, hom. 7 in Evang. (in fin.), quod *qui caeteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat.* Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Praeterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi 1, 4: *Patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetor. (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), ad has quatuor omnes alias reducit.

Concl. Solae quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia, et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt: tum propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiae principalitatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est, quaest. 57, art. 1, 2 et 5. Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare.

Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur *prudentia;* et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur *justitia*; et omnis virtus quae cohibet passiones, et reprimit, dicatur *temperantia;* et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo;* et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi; et sic aliae virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod *prudentia* dicatur quae praeceptiva est; *justitia,* quae est circa actiones debitas, inter aequales; *temperantia*, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; *fortitudo*, quae firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est (in corp.).

(1) Ita ex Gregorio Nicolai. Al., *bona.*

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. — (*Inf.*, *quaest.* 66, *art.* 2, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 123, *art.* 2, *et* 11, *corp.*, *et qu.* 149, *art.* 1, *corp.*, *pr.*, *et* 3, *dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3, *et Ver. quaest.* 1, *art.* 12, *ad* 13 *et* 26, *et* 2 *Eth.*, *lect.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae. Dicit enim Gregorius, in 22 Moral. (cap. 1, a med.): *Prudentia vera non est, quae justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quae prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae; diversae enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

2. Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius, in 1 lib. de Offic. (cap. 36, paulo a princ.): *Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit, cap. 43 et 45, quod *modum vel ordinem servat omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Eth., cap. 4, quod ad virtutem haec requiruntur: *Primum quidem, si sciens*; *deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est *recta ratio agibilium;* secundum, scilicet *eligere*, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quamdam continet, quae videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet *firmitas* et *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccl. (cap. 15, in princ.), quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu*; et subjungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

Concl. Quatuor virtutes cardinales secundum quod earum unaquaeque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctae

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.), praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod *prudentia* nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; *justitia* vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; *temperantia* vero sit quaedam dispositio animi, quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; *fortitudo* vero sit quaedam dispositio animae, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad *fortitudinem* pertinere; ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad *justitiam* pertinere; in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad *temperantiam*; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur *prudentiae*, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum praedicta, *prudentia* quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem. Manifestum est enim, quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis.

Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. praec.). Et secundum hoc manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur; unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperantia. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in 1 de Offic. (circa med., in tit.: *Vera magnanimitas in duobus sita*); *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate aliquando possit.*

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam praedictam.

Ad tertium dicendum, quod illae quatuor gene-

rales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus, (loc. cit. in arg.), non sunt propriae praedictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum (in corp.).

ARTICULUS V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares. — (*3, dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 4, *ad* 2, *et dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 1, *arg.* 6, *et ad ejus sol.*, *et Verit. qu.* 26, *art.* 8, *ad* 2, *et qu.* 5, *art.* 4, *ad* 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas.* Ut enim Macrobius dicit in 1 super Somnium Scipionis (cap. 8, versus fin.), *virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt.* Sed Philos. in 10 Ethic. (cap. 8, circa med.). dicit, quod *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere.* Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Praeterea, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loco cit.), quod *temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem supra, qu. 59 art. 3 et 5, quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Praeterea, virtutes *purgatorias* dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis.* Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius in 1 de Offic. (circa med. in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita*): *Qui despicere se dicunt ea quae plerique mirantur*, scilicet imperia et magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto.* Ergo non sunt aliquae virtutes *purgatoriae.*

4. Praeterea, virtutes *politicas* esse dicit, *quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur.* Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1. Ergo aliae virtutes non debent dici *politicae.*

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, (loc. cit.): *Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps; Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primae* politicae *vocantur, secundae* purgatoriae, *tertiae autem* jam purgati animi, *quartae* exemplares.

Concl. Cardinalium virtutum aliquae politicae, aliae purgatoriae, aliquae purgati jam animi, et aliae exemplares dicuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiae (cap. 6, a med.), *oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus.* Oportet igitur (1) quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes *exemplares;* ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. a Macrob., ut sup.).

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, *politicae* vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 7, non longe a fin.), et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est,* necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas* quae sunt virtutes humanae, et *exemplares,* quae sunt virtutes divinae; quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transcendentium (1), et in divinam similitudinem tendentium; et hae vocantur virtutes *purgatoriae*; ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam.

Quaedam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *jam purgati animi;* ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas; puta justitia circa emptiones vel venditiones; fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit (cit. a Macrob. ut sup. in arg. 1), quod *passiones politicae virtutes molliunt,* idest, ad medium reducunt; *secundae,* scilicet purgatoriae, *auferunt; tertiae,* quae sunt purgati animi, *obliviscuntur;* in *quartis*, scilicet exemplaribus, *nefas est nominari.* Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias est virtuosum. Unde parum sup. (loc. cit. in arg.), Tullius praemittit; *His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dediderunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum ejus administrandae po-*

(1) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolai, edit. Patav. Al.: *Patet igitur.*

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavinae. Al. *transeuntium.*

testatem aliis laudemque concederent. Quod consonat ei quod Augustinus dicit 19 de Civ. Dei (cap. 19, in fin.): *Otium sanctum quaerit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

Ad quartum dicendum, quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in 5 Ethic. (cap. 1, post. med.), dicit Philosophus. Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUAESTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum sint aliquae virtutes theologicae; 2.° utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus; 3.° quot et quae sint; 4.° de ordine earum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint aliquae virtutes theologicae. — (Inf., art. 2 et 3, corp. , et 3, dist. 23, qu. 1, art. 4, qu. 3, et dist. 26, qu. 2, art. 3, qu. 1, corp. , et Ver. qu. 1, art. 3, ad 12, et art. 12, corp. , fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae; ut enim dicitur in 7 Physic. , text. 17, *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

2. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est, qu. 61, art. 5, quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

3. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur praecepta in lege divina; dicitur enim Eccli. 2, 8: *Qui timetis Deum, credite illi;* item: *Sperate in illum;* item: *Diligite illum;* ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

Concl. Praeter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliae virtutes homini necessario infusae, ad supernaturalem finem consequendum, quae theologicae sunt appellatae.

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur; ut ex supra dictis patet, qu. 5, art. 5, et quaest. 2, art. 7, et qu. 55, art. 3. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, ad 5, et qu. 5, art. 5. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur 2 Petr. 1, quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae.*

Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino: et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae; tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter: uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam; alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est in corp. art. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. — (Sup., qu. 58, art. 2, et 3, dist. 23, quaest. 1, art. 4, qu. 3, ad 4, et Verit. qu. 14, art. 3, ad 9, et Virt. quaest. 1, art. 12, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicae si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altis-

simam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Praeterea, Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiae (cap. 15, in princ.), manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*. Sed amor est charitas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet, qu. 58, art. 4 et 5. Ergo distinguuntur ab invicem.

Concl. Virtutes theologicae distinguuntur specie a virtutibus moralibus et intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 54, art. 2, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae; sed theologicae supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quae a Philosopho, lib. 6 Eth., cap. 3 et 7, ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est, qu. 25, art. 2. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit (qu. 62, art. 4, et 2-2, qu. 23, art. 7 et 8).

ARTICULUS III.

Utrum convenienter fides spes et charitas ponantur virtutes theologicae. — (2-2, *prol., et qu.* 17, *art,* 6, *et* 3, *dist.* 23, *qu.* 1, *art.* 5, *et dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *et Ver. qu.* 1, *art.* 5, *ad* 12, *et art.* 12, *corp., fin., et ad* 10, *et* 1 *Cor.* 3, *lect.* 2, *fin., et lect.* 4, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides spes et charitas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Praeterea, theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. Praeterea, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec.*

Concl. Tres sunt theologicae virtutes, quibus homo secundum intellectum et voluntatem, sequi suam supernaturalem beatitudinem potest; fides videlicet, spes et charitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art 1 hujus quaest., virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo: primo quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 9: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae preparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur; et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per *charitatem*. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae

subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 15: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et charitas.

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes charitate. — (2-2, *quaest.* 4, *art.* 8, *et quaest.* 17, *art.* 7 *et* 8, *et* 3, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 5, *et Virt. qu.* 4, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo teologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis.

2. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 37: *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides praecedat charitatem, et charitas spem.

3. Praeterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 2. Sed spes nominat quamdam affectionem: est enim quaedam passio, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 2. Ergo charitas, quae est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus, 1 Cor. 13, 13, ista enumerat, dicens: *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

Concl. Tametsi ordine perfectionis charitas, quae omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides praecedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes praecedit charitatem.

Ordine vero perfectionis charitas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (qu. 62, art. 4, et 2-2, qu. 23, art. 7 et 8).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatae, quae sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quae jam habet, sed quae sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 40, art. 7, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo: unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur; et respectu hujus semper amor praecedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primo quidem spes praecedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur; per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUAESTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa virtutum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum virtus sit in nobis a natura; 2.° utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum; 3.° utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem; 4.° utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus insit nobis a natura. — (*Sup.*, *qu.* 51, *art.* 1, *et* 2-2, *qu.* 47, *art.* 15, *et* 3, *dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *et Virt. qu.* 1, *art.* 2, *et Gal. lect.* 6, *et* 2 *Ethic.*, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orthod. Fid. (cap. 14, circ. fin.): *Naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus.* Et Antoninus dicit in Serm. ad monach.: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. 4, super illud: *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord.: *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quae naturaliter habet homo.*

2. Praeterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet, quaest. 55, art. 4 ad 2. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Praeterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt; dicitur enim Job 31, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra, id quod inest homini a natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam *in daemonibus bona naturalia manent*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom. lect. 19. Sed virtus non inest omnibus hominibus et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Concl. Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem: praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest, ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 1, circ. princ.). Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae duae rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. (*Sup., quaest.* 51, *art.* 2, *et* 3, *et inf., quaest.* 65, *art.* 2, *corp., et quaest.* 92, *art.* 1, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 44, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 6, *et* 3, *dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2, *et Virt. qu.* 1, *art.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum: quia super illud Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini ord. ex lib. Sent., cap. 104: *Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes. 2, 8: *Gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Praeterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8, 21: *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Praeterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom. (part. 4, lect. 16 et 22 implic.), quod *bonum est virtuosius quam malum.* Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Concl. Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est, quaest. 51, art. 2 et 3. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 3 et 4, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie et ordine,* ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 3, sive *in numero, pondere et mensura,* ut dicitur Sap. 11, oportet quod bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 3 et 4, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina; sed non convertitur. Virtus igitur ho-

minis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit.

Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psalm. 118: *Feci judicium,* etc. , conc. 26, ant. med. , ubi dicit: *Deum operari in nobis justitiam*), posuit in definitione virtutis: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subjectus, ut supra dictum est, qu. 49, art. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.).

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est art. 1 hujus quaest. , et quaest. 51, art. 1, virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina, sive principia secundum naturam; quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quae fit per participationem rationis; quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III.

Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per per infusionem. — (Sup. , quaest. 51, art. 3, et quaest. 55, art. 4, ad 6, et inf. , quaest. 65, art. 2, et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 2, quaest. 3, et 4, dist. 17, quaest. 1, art. 3, quaest. 1, corp. , et Virt. quaest. 1, art. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praeter virtutes theologicas non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia ut Dionysius dicit, (implic. cap, 8, 10, et 13 cael. Hierarch.), *lex Divinitatis est ultima per media adducere.* Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est art. praec. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Praeterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Praeterea, natura non facit per duo quod potest per unum, et multo minus Deus. Sed *Deus inseruit animae nostrae semina virtutum,* ut dicit Glossa, Hebr. 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

Concl. Non tantum theologicae virtutes sunt homini divinitus infusae, sed etiam quaedam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quadam ratione fertur.

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest., et quaest. 51, art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est, quaest. 62, art. 3. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habeant virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturae; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa. — (3, dist. 33, quaest. 1, art. 2, quaest. 4, et 4, dist. 14, quaest. 1, art. 2, ad 4, et dist. 30, quaest. 1, art. 2, ad 4, et Virt., quaest. 1, art. 10, ad 7, 8 et 9, et quaest. 5, art. 4, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum praedicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et

actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis.

2. Praeterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae et acquisitae, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Praeterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem caeco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra, quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 4. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

Concl. Cum de virtutibus infusis recte dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie: uno modo, sicut praedictum est quaest. 54, art. 2, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiae objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem, quod alterius rationis est motus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam: puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinae requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in 3 Politic. (cap. 3, a princ.), quod *diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei*; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est in corp. art., unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum caeci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei: et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp. art.).

QUAESTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primo quidem de medio virtutum; secundo de connexione virtutum; tertio de aequalitate earum; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum virtutes morales sint in medio; 2.° utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis; 3.° utrum intellectuales virtutes consistant in medio; 4.° utrum virtutes theologicae consistant in medio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales sint in medio. — (*Inf., art. 4, ad 1 et 4, et 2-2, quaest. 17, art. 5, ad 2, et quaest. 92, art. 1, corp., et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 3, qu. 1, et Virt. qu. 1, art. 13, et 2 Ethic., lect. 7.* (

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est *ultimum;* dicitur enim in 1 de Caelo, (text. 116), quod *virtus est ultimum potentiae*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Praeterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Praeterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, post med.), quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens*.

Concl. Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis aestimari debet, a qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum; recte dicitur quaevis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 55, art. 3, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per

hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem, quod inter excessum et defectum medium est aequalitas, sive conformitas.

Unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, post med.), quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum *optimum* autem, et *bene*, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate; nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur *extremum* et *maximum;* sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii,* quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 3, paulo a princ.), quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, idest, secundum mandatum Dei et propter vitam aeternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. — (2-2, qu. 58, art. 12, et 3, dist. 33, qu. 1, art. 3, qu. 2, et 4, dist. 14, qu. 1, art. 1, qu. 2, et Mal. qu. 13, art. 2, corp., et Virt. qu. 1, art. 13, ad 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 8), est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Praeterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Praeterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium justitiae, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, a med.), quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinata ratione.*

Concl. Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens: sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi: uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia; et sic, omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est art. praec., virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, qu. 60, art. 2: et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam duae primae rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia vero ratio procedit de medio justitiae.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. — (Inf., art. 4, ad 1 et 2, et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 3, quaest. 3, et Virt. quaest. 1, art. 13, corp. et ad 5, et 19, et quaest. 4, art. 2, ad 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vir-

tutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Praeterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in 2 Ethic., cap. 6, quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Praeterea, medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum in 10 Metaph. (text. 22 et 23). Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et aegrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod *ars est virtus intellectualis,* ut dicitur in 6 Ethic., cap. 3, et tamen *artis est aliquid medium,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, med. Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Concl. Non solum virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium: unde in medio consistere dicitur.

Respondeo dicendum, quod bonum alicujus rei consistit in medio secundum quod conformatur regulae vel mensurae, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est art. 3 hujus quaest.

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 3. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum;* speculativae quidem virtutis *verum* absolute, ut in 6 Eth., cap. 2, dicitur; practicae autem virtutis *verum* secundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 5). Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est in corp. art., et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim *esse et non esse* non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde *esse* et *non esse* sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum:* et inter hujusmodi contraria *medium* est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes theologicae consistant in medio. — (2-2, *quaest.* 17, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 4, *et Virt. quaest.* 1, *art.* 13, *corp., et ad* 5 *et ad* 19, *et quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 10 *et* 13, *et Rom.* 12, *lect.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Praeterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 3. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Praeterea, spes, quae est virtus theologica, medium est inter desperationem et praesumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, (implic. a princ. et ad fin.); quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et haeresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicae non contingit peccare per excessum; dicitur enim Eccli. 43, 33: *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis; major enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Concl. Non per se, sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicae in medio consistere dicuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura: una quidem secundum ipsam

rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter praesumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet (art. praec., ad 3).

QUAESTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum virtutes morales sint ad invicem connexae; 2.° utrum virtutes morales possint esse sine charitate; 3.° utrum charitas possit esse sine eis; 4.° utrum fides et spes possint esse sine charitate; 5.° utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae. — (Inf., qu. 73, art. 1, et 2-2, quaest. 146, art. 4, et 3 p., quaest. 85, art. 6, corp., et 3, dist. 36, art. 1 et 2, et Virt. quaest. 5, art. 6, et quol. 12, art. 23, et 4 Ethic., fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Praeterea, magnificentia et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem; dicit enim Philosophus, in 4 Ethic., cap. 2 et 3, quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et hic se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est.* Ergo virtutes morales non sunt connexae.

3. Praeterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

4. Praeterea, si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quae pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est *recta ratio agibilium.* Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes*: *Connexae sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Augustinus etiam dicit in 6 de Trin. (cap. 4, in princ.), quod *virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem;* et Gregorius dicit 22 Moral. (cap. 1, a med.), quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta;* et Tullius dicit in 2 de Tuscul. QQ. (ante med.): *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

Concl. Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur.

Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, qu. 61, art. 3, et 4, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: et eadem

ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, 22 Moral. (cap. 1 post med.), dicens quod *virtutes, ei sint disjunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quae justa, et temperans, et fortis non est;* et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in 6 de Trin. (cap. 4, in princ.).

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in 6 Eth., cap. ult. quia sicut supra dictum est, qu. 58, art. 4, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem; quod fit per prudentiam, quae est consiliativa, et judicativa, et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quaedam vero virtutes morales sunt quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias (1) virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2 Physic., text. 56: *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus; et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est, in corp. art. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1, et quaest. 58, art. 5, ad 1.

Ad quartum dicendum, quod ea quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium: *Omne totum est majus sua parte*, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et praeterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est in solut. praec. Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa agibilia; quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. — *(Inf.*, *quaest.* 71, *art.* 4, *corp., et* 2-2, *qu.* 23, *art.* 7, *et qu.* 51, *art.* 2, *corp., et qu.* 108, *art.* 2, *ad* 2, *et Verit. qu.* 14, *art.* 6, *et Virt. qu.* 2, *art.* 4, *ad* 1, *et quol.* 12, *art.* 23, *fin.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in lib. Sent. Prosperi, cap. 7, quod *omnis virtus praeter charitatem potest esse communis bonis et malis.* Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Praeterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2 Eth., cap. 1 et 2. Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliae virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Praeterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiae charitatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 14: *Qui*

(1) Ita cod. Alcan. aliique. In editis deest *alias*.

non diligit, manet in morte. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsae enim sunt *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit in 2 de lib. Arbitr., cap. 18 et 19. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Concl. Virtutes illae morales sine charitate esse possunt, quae per humanam industriam acquiruntur: non autem eae, quae humanis actibus acquiri nequeunt, sed a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 63, art. 3, virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus.

Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quaest., et quaest. 58, art. 4), quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

Patet igitur ex dictis, quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter; ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14, 23, super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini (ord. ex cap. 106 Sentent.): *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est in corp. art., et per consequens omnes virtutes morales infusae.

ARTICULUS III.

Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus. — (*Virt. qu.* 1, *art.* 10, *ad* 4, *et qu.* 2, *art.* 3, *ad* 8, *et qu.* 5, *art.* 2, *corp.*, *et quol.* 13, *art.* 23, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur 1 ad Cor. 13, 4: *Charitas patiens est, benigna est,* etc. Ergo videtur quod, habita charitate, aliae virtutes superfluerent.

2. Praeterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et *signum habitus est delectatio quae fit in opere,* ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3, in princ.). Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Praeterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent; dicit enim Beda, quod *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur.* Ergo non est necessarium quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per charitatem tota lex impletur; dicitur enim Rom. 13, 8, quod *qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in 5 Eth. (cap. 1 et 2 post med.). Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quid simile habet serm. 39 et 46 de Temp., a princ., sed ex epist. non occurrit) quod *charitas includit in se omnes virtutes cardinales.*

Concl. Cum charitas sit principium omnium bonorum operum, quae hominem in finem ultimum dirigunt, necessario simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

Respondeo dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem, quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat

virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem. Nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas; quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta (in solut. praec.), quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV.

Utrum fides et spes possint esse sine charitate.
(*Inf., quaest.* 71, *art.* 4, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusae non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Praeterea, *nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 26, parum a princ.). Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est, qu. 62, art. 3. Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 8, prope fin.), quod *spes sine amore esse non potest.* Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Matth. 1 dicitur in Glossa interl., in princ., quod *fides generat spem, spes vero charitatem*. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

Concl. Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possunt, virtutes tamen perfectae sine illa esse non possunt.

Respondeo dicendum, quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quaedam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse; perfectae autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quae perficit voluntatem. *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei. (cap. 9, a princ.). Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, quod non potest esse sine charitate; si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in 2 Eth. (cap. 6, in princ.).

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide quae habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine fide et spe.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide vel spe futurae beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Praeterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Praeterea, in Christo fuit perfecta charitas: et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (p. 3, qu. 7, art. 3 et 4, et qu. 9, art. 2). Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr, 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo*; quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. 8, 17: *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quae introducit ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 62, art. 4. Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

Concl. Quia nulli cum Deo amicitia, quae charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret: fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.

Respondeo dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quae quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo;* et 1 ad Cor. 1, 9, dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam; perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam praesupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 62, art. 4, et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis (1) in eis: sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo.

QUAESTIO LXVI.

DE AEQUALITATE VIRTUTUM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum virtus possit esse major vel minor; 2.° utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales; 3.° de comparatione virtutum moralium ad intellectuales; 4.° de comparatione virtutum moralium ad invicem; 5.° de comparatione virtutum intellectualium ad invicem; 6.° de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus possit esse major vel minor.—(Inf., art. 2, corp., et qu. 73, art. 2, ad 3, et qu. 112, art. 4, corp., et 2-2, qu. 5, art. 4, et 3, dist. 36, art. 4, et Mal. quaest. 2, art. 6, ad 8, et Virt. qu. 5, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc. 21, quod latera civitatis Hierusalem sunt aequalia. Per haec autem significantur virtutes, ut Glossa (ord. ex Nic. de Lyr.), dicit ibid. Ergo omnes virtutes sunt aequales: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Praeterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus *ultimum potentiae*, ut Philosophus dicit in 1 de Caelo (text. 116), et Augustinus, in 2 de lib. Arbitr. (cap. 19, in princ.), ait quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti.* Ergo videtur quod virtus non possit esse major neque minor.

3. Praeterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum caelorum;* et Prov. 15, 5, dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est.* Ergo videtur quod virtus possit esse major vel minor.

Concl. In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est alia: ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundum seipsam dici non potest; ex parte subjecti vero considerata, major et minor dicitur, sive secundum diversa tempora in eodem, sive secundum diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur utrum virtus una possit esse major alia, quaestio dupliciter intelligi potest: uno modo in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quod una virtus est alia major; semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis, qu. 61, art. 2, quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem; et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit; unde et justitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet in 7 Ethic., cap. 6.

Alio modo potest intelligi quaestio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quae dicta sunt supra, qu. 52, art. 1, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit; quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in Comment. Praed., cap. de Qualit., quod *virtus non recipit magis neque minus*, sicut scientia

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav.: *Propter id quod est aliquid imperfectionis*, etc.

vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiae donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur ad Eph. 4, 7.

Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut in 2 Ethic. (cap. 6, ante med.), dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod aequalitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum (1) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur, (art. seq.).

Ad secundum dicendum, quod illud *ultimum* quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis* vel *minus* boni, secundum praedictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. 4, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

ARTICULUS II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales. — (*Sup., art.* 1, *ad* 1, *et inf., qu.* 73, *art.* 2, *ad* 3, *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 5, *ad* 6, *et* 3, *dist.* 36, *art.* 4, *et Mal. qu.* 1, *art.* 9, *ad* 8, *et Virt. qu.* 5, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint aequaliter intensae. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 7, 7: *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aliqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

2. Praeterea, si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eo quod quilibet habuit praerogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

3. Praeterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 de Trinit. (cap. 4, in princ.), quod *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia*, et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

Concl. Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem aequales dicendae sunt quadam proportionis aequalitate, quatenus scilicet omnes aequaliter in homine crescunt: quoad vero speciei rationem, unam alia majorem esse, dubium non est.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, art. praec., potest attendi dupliciter: uno modo secundum rationem speciei; et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit major quam alia, sicut charitas fide et spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

Hujusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Aequalitas enim est quaedam connexio unitatum (1) secundum quantitatem. Dictum est autem supra, qu. 65, art. 1, quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest: uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia; et sic virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus in 6 de Trinit. (cap. 4, circ. princ.), dicens: *Si dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine aequales sint, quando est illius fortitudo prudentior; atque ita de caeteris virtutibus invenies, si eadem omnes consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subjecti, ut supra dictum est, quaest. 65, art. 1 et 2. Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiae quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav.: *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum*, etc.

(1) Ita Nicolai cum MSS. Al., *virtutum*.

esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine (1), vel etiam ex gratiae dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem.

Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter majorem abundantiam prudentiae, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

Ad secundum dicendum, quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales praemineant intellectualibus. (Sup., qu. 61, art. 1, ad 3, et inf., qu. 68, art. 7 et 8, corp., et 2-2, quaest, 23, art. 6, ad 1, et quaest. 191, art. 3, corp., et 4, dist. 23, quaest. 3, art. 3. corp. et Virt. quaest. 1, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales praemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quae sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed, sicut dicitur in 6 Ethic. (cap. 12, in med.), *virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentia quae est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult., circ. fin.). Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Concl. Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quam habitibus intellectualibus; tamen virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores, quam morales virtutes, quae appetitum perficiunt: quod rationis quam appetitus objectum sit nobilius.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici majus vel minus dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari; quod tamen non est melius secundum quid, idest, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet, quaest. 54, art. 2, et quaest. 60, art. 1. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativae ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est, qu. 3, art. 6.

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1, et quaest. 56, art. 3. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, et in 6, cap. ult.

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit praecipua inter virtutes morales. (Sup., art. 1, corp., et inf., quaest. 68, art. 7, corp., et 2-2, quaest. 58, art. 12, et quaest. 123, art. 12, et quaest. 140, art. 8, et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 3, et 4, dist. 32, quaest. 3, art. 3, corp., et Virt. quaest. 5, art. 3, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit praecipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

(1) Al., *vel consuetudine.*

2. Praeterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Jacobi 1, 4, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Praeterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1, paulo ante fin.), quod *justitia est praeclarissima virtutum.*

Concl. Justitia cum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales praestatissima est: quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales praecellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet, quaest. 33, art. 3 et 1 p., quaest. 80. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso sed etiam ad alterum. Unde *justitia est praeclarissima virtutum*, ut dicitur in 5 Ethic. (loc. sup. cit.).

Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quae sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit in 1 Rhet., (cap. 9, a princ.), quod *necesse est maximas esse virtutes quae sunt aliis honoratissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Haec quidem bello*, scilicet fortitudo, *haec autem*, scilicet justitia, *et in bello, et in pace utilis est.*

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subjicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis; et sic istae tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiae: non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2 Polit. (cap. 3, circ. med.), dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quae secernit suum a non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tamquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiae, et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quaedam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 3, a princ.) Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales. — *(Sup., qu. 57, art. 2, ad 2, et inf., qu. 68, art. 7, corp., et 1 Eth., princ., et lib. 6, lect. 6, et 7.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae; dicitur enim 1 Ethic., cap. 2, quod *quales* (1) *disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, haec praeordinat*, scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7 Physic. text. 17. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quae homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Praeterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in 14 de Trinit. (cap. 14, in princ.); quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job 36, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Praeterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 7, parum a princ.), quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.*

(1) Al., *quale.*

Concl. Sapientia, cum altissimam causam quae Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet; inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiae praecedit inter objecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 1, et 2). Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, *impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi*, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 7, parum a princ.), *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo.* Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur (ibid.), quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae; introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1 de Anima, (text. 1), *una notitia praefertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur subjecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit major virtus; sed illa quae est minus certa de altioribus et majoribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in 2 de Caelo (text. 60), quod *magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione;* et in 1 de Partibus animalium (cap. 5, circa princ.), dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitae non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in 1 Metaph. (cap. 2, post med.). Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliae scientiae, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas. — (*2-2, quaest.* 23, *art.* 6, *et quol.* 30, *art.* 4, *et* 5, *dist.* 33, *quaest.* 2, *ad* 3, *et cont., cap.* 43, *ad* 13, *et Virt. quaest.* 2, *art.* 1, *corp., fin., et ad* 17, *et art.* 5, *corp., et ad* 4, *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est, qu. 62, art. 3, videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet, art. 3 hujus qu. Ergo fides est major spe et charitate.

2. Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 8, versus fin.); addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Praeterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. 1, in Glossa (interl., super illud: *Abraham genuit Isaac*) quod *fides generat spem et spes charitatem.* Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; major autem horum est charitas.*

Concl. Inter omnes theologicas virtutes charitas, quae propinquius Deum respicit quam caeterae, excellentissima est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus quaest., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia.

Et hoc modo charitas est major aliis: nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 6 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem (1), sicut

(1) Ita cod. Tarrac. Codex Alcan.: *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad charitatem.* Editi.: *Quod hoc modo non se habent fides et spes*, etc.

prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo: primo quidem quia virtutes theologicae habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; e converso autem est in his quae sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiae charitatem Christi.*

Ad secundum dicendum, quod spes praesupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiae;* quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat *amorem amicitiae*, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est, qu. 42, art. 4.

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUAESTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum virtutes morales maneant post hanc vitam; 2.° utrum virtutes intellectuales; 3.° utrum fides; 4.° utrum remaneat spes; 5.° utrum remaneat aliquid fidei vel spei; 6.° utrum maneat charitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. (Inf., art. 2, corp., et ad 1, et quaest. 78, art. 6, corp., et 2-2, quaest. 52, art. 3, ad 2, et 3, dist. 33, quaest. 1, art. 4, et 4, dist. 14, quaest. 1, art. 3, quaest. 3, et Virt., quaest. 5, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 8, circa med.). Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Praeterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in 6 Moral. (cap. 18, ante med.): *Activae vitae opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Praeterea, temperantia et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.). Sed irrationales partes animae corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 15, quod *justitia perpetua est et immortalis.*

Concl. Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quo ad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentia eaut rebus venereis, aut periculis, etc. locus) manebunt tamen in beatis quoad illud, quod in ipsis rationis est.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 14 de Trin. (cap. 9, a princ.), Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturae, qua nihil est melius aut amabilius*, ut Augustinus dicit ibidem, *ea scilicet natura quae creavit omnes naturae.* Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare, fortitudinis, ei firmissime inhaerere; temperantiae nullo defectu noxio delectari.* De justitia vero manifestum est (1) quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones; de fortitudine quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum; ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc sunt: unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquan-

(1) Retinuimus lectionem Nicolai, cum alii legant *manifestius.* Minus recte, ut nobis videtur.

tum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est, qu. 77, art. 8; unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminaria quaedam harum virtutum, ut dictum est ibid.; sed justitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de ea dictum est (in corp.), quod est *perpetua et immortalis*, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (ibid.).

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam. — (*Inf. qu.* 93, *art.* 6, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 6, *art.* 4, *ad* 3, *et dist.* 34, *art.* 5, *et* 3 *cont. cap.* 21, *et Mal. qu.* 2, *art.* 12, *et op.* 2, *cap.* 118.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 13, 8, quod *scientia destruetur;* et ratio est quia *ex parte cognoscimus.* Sed sicut cognitio scientiae est *ex parte,* idest, imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium quamdiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Praeterea, Philosophus dicit in Praedicamentis (cap. de Qualit., circa princ.), quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate,* ut dicitur in 3 de Anima (text. 30); phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quae quis fecit vel passus est, secundum illud Luc. 16, 25: *Recordare quia recipisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quae pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Concl. Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundum id, quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas: non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est, quaest. 79, art. 6, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in 3 de Anima (text. 8), dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit* (1) *singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.* Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur *locum specierum,* quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quae respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, quaest. 85, art. 1 et 2, corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est quaest. 89, art. 1, et sic scientia manet; non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. praec.).

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam. — (*Inf., art.* 5; *et* 2-2, *qu.* 4, *art.* 4, *et ad* 1, *et qu.* 18, *art.* 2, *corp., fin., et qu.* 7, *art.* 3, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 31, *art.* 1, *qu.* 2, *et* 3, *et Ver. qu.* 27, *art.* 5, *ad* 6, *fin., et Virt. qu.* 5, *art.* 4, *ad* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est art. praec. Ergo et fides.

2. Praeterea, 1 ad Cor. 3, 11, dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus,* idest, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Praeterea, cognitio fidei et cognitio gloriae differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione

(1) Ita habet Edit. Neapol. Nicolai *sit.*

scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriae.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 5, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Concl. Cum fides sit qua quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5 Physic. (text. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem, quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem, quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei: ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. 11, 1, et Augustinus dicit, tract. 40 in Joan. (a med.): *Quid est fides? credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis; nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 8. Unde manifestum est, quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est *fundamentum* quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quae supra dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriae. — (2-2, *quaest.* 18, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 31, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *et Virt. quaest.* 4, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriae. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum in 14 de Trin. (cap. 9, a med.). Ergo multo magis spes.

2. Praeterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor

filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Praeterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litter., cap. 35, et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient:* et 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 8, 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Concl. Cum spes sit qua id speramus quod non habemus, in patria vero omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriae spem permanere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim *actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi;* unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quae supra de passione spei diximus, quaest. 40, art. 1 et 2. Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est timor: servilis et filialis, ut infra dicetur (2-2, qu. 19, art. 2). Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ad ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. 1, 33: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est, quaest. 40, art. 1; et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenae quam in beatis spes gloriae; quia in damnatis erit successio poenarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam aeternitatis participationem, in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor; nam sicut supra dictum est, quaest. 42, art. 2, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis; quae omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animae non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta in corp. et quaest. 33, art. 2. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriae corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur; quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est, qu. 40, art. 1. Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. — (3, dist. 31, quaest. 2, art. 1, quaest. 1 et 3, et Ver. quaest. 27, art. 5, ad 6, et Virt. quaest. 5, art. 14, ad 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. de Causis, propos. 1, quod *remoto rationali remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet aenigma, est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen animae, secundum illud Eph. 1, 18: *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur in Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

3. Praeterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia; potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est art. 3 hujus quaest., videtur quod totaliter tollatur.

Concl. Nihil omnino spei remanere in gloria potest: fidei vero aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere; verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem. Unde patet, quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet, quod nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum (2): unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria. — (*Inf., quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 31, *quaest.* 2, *et Ver. quaest.* 27, *art.* 5, *ad* 6, *et Virt. quaest.* 2, *art.* 12, *ad* 20.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria: quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest, quod est imperfectum. Sed charitas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriae.

(1) Nicolai addit.: *Alioquin non praedicarentur de specie.*
(2) Al., *objectum.*

2. Praeterea habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Praeterea, eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis (1) per continuum augmentum. Sed charitas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem charitatis patriae, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod charitas viae non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 8: *Charitas nunquam excidit.*

Concl. Cum charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens; eam in gloria permanere haud dubium est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quaest., quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod charitas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem charitatis patriae, propter differentiam quae est ex parte causae. Visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 5, a princ.); Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

QUAESTIO LXVIII.

DE DONIS.

(In octo articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum dona differant a virtutibus; 2.° de necessitate donorum; 3.° utrum dona sint habitus; 4.° quae et quot sint; 5.° utrum dona sit connexa; 6.° utrum maneant in patria; 7.° de comparatione eorum ad invicem; 8.° de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona

(1) An *perfectioris?*

non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim, in 1 Moral. (cap. 12, in princ.), exponens illud Job 1: *Nati sunt ei septem filii,* dicit: *Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur;* et inducit illud quod habetur Isa. 11, 1: *Requiescet super eum spiritus ... intellectus,* etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Praeterea, Augustinus, in lib. 1 de Quaestionibus evangel., quaest. 8, exponens illud quod habetur Matth. 12: *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus,* etc., dicit: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti,* idest, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Praeterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur,* etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis,* secundum Philosophum, lib. 4, Top., cap. 4, loc. 50. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Praeterea, plures eorum quae numerantur inter dona, sunt virtutes; nam, sicut supra dictum est, quaest. 57, art. 2, sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas autem species est justitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona et virtutes non distinguantur.

Sed contra est, quod Gregorius, in 1 Moral., cap. 12, distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et in 2 Moral. (cap. 26, ante med.), distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Concl. Virtutes a donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritus sancti prompte sequatur: virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis prompte sequatur.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 3 et 4. Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; praesertim cum supra dixerimus, quaest. 63, art. 3, quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquae computentur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia, scientia, intellectus,* et *consilium,* et tria ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo, pietas* et *timor,* posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit in 2 Moral. (cap. 26, ante med.), quod *donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona,* dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod praecipue patet de charitate, de qua dicitur Cant. 8, 7: *Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem.*

Alii vero considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. 11, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione ejus praecipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. 11, 29: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde,* et secundum charitatem, Joan. 13, 12: *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa. 21, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 4, et 6; et etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona Fortuna (scilicet cap. 8 libri 7 magn. Moral., a princ.). Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus

moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa. 50, 5: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii;* et Philosophus etiam dicit in cap. de bona Fortuna, loc. sup. cit. (implic.), quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio* quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque *virtutes* secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens (1) rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus in 7 Ethic., cap. 1, supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui *divini* viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis; idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur: *Qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur *intellectualis virtus*, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II.

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.
(Inf. , art. 3, ad 1, et 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis: quia hujusmodi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Praeterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Praeterea, Gregorius dicit in 2 Moral. (cap. 26, a princ.), quod *Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem; quia de sapientia dicitur Sap. 7, 28: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*: et de timore dicitur Eccli. 1, 28: *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Concl. Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria, ut iis a Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec.. dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo; primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra, quaest. 26, art. 1. Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur; sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari; sed discipulus ejus qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et heredes;* et in Psalm. 142, 10, dicitur: *Spiritus tuus bonum deducet me in terram rectam;* quia scilicet in hereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum

(1) Ita cum cod. aliisque editis passim. Codex Tarrac., *supereminens.*

ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod rationi humanae non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et caeteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

ARTICULUS III.

Utrum dona Spiritus sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens; est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in Praedicamentis (cap. de Qualit., a princ.). Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isa. 11; et Joan. 1, 33, dicitur: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius in 2 Moral. (cap. 27, circa med.), dicit: *In cunctis fidelibus, Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Praeterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est, art. 1 et 2 praec. Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Praeterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiae adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech. (aliquant. a princ.). Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens, Joan. 14, 17: *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Concl. Quia homo sic a Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, inquantum est liberi arbitrii; necessarium est dona Spiritus sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad prompte Spiritui sancto obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supra dictis, quaest. 56, art. 4, et quaest. 68, art. 1, quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius, ibidem (lib. 2 Moral., cap. 28, a princ.), solvit dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est, art. 2 hujus quaest. Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis quae sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. — (2-2, qu. 8, art. 6, et 3, dist. 34, qu. 1, art. 2, et dist. 35, qu. 2, art. 2, qu. 3, et Isa. 11, lect. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia, intellectus, scientia, et consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet *pietas*, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet *fortitudinis donum*; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Praeterea, pietas est pars justitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Praeterea, virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Praeterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Praeterea, intellectui adjungitur *sapientia*, quae regit ipsum; fortitudini autem *consilium*; pietati vero *scientia*. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, Isaiae 11.

Concl. Septem sunt Spiritus sancti dona, quibus homo tam in ratione quam in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiae, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiae, pietatis, et timoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per *intellectum*, practica vero per *consilium*. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica vero per *scientiam*, perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per *pietatem*; in his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per *timorem*, secundum illud Prov. 15, 27: *In timore Domini declinat omnis a malo:* et in Psal. 118, 120, *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum, ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4. Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quaedam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris; sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiae imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei (cap. 1, versus fin.). Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae, tamquam directivo; ex parte quidem intellectus bonum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V.

Utrum dona Spiritus sancti sint connexa. — (2-2, *quaest.* 19, *art.* 9, *corp.*, *et* 3 *p.*, *quaest.* 7, *art.* 5, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 36, *art.* 3, *et Virt. quaest.* 5, *art.* 2, *ad* 6, *et* 1 *Cor.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus, 1 Cor. 12, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis; et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Praeterea, August. dicit in 14 de Trin. (cap. 1, a med.), quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Praeterea, Gregorius in 1 Moral., dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium* (1) *cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur* (2), *nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonae actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est quod ibidem Gregorius praemittit dicens: *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Concl. Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat: unde manifestum est dona Spiritus sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectuntur.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum

(1) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et edit. passim. Nicolai, *nec utile est consilium.* Alii, *inutile est consilium.*

(2) Ita cum Gregorio MSS. Editi plures, *destituitur.*

est enim supra, art. 3 hujus quaest., quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens praedictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data; quod patet ex hoc quod subdit: *Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae nonnisi aeterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est, qu. 65, art. 1, ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens: *Valde singula quaelibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI.

Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria. — (2-2, qu. 8, art. 7, et 3 p., qu. 7, art. 5, ad 3, et 3, dist. 34, qu. 1, art. 3, et dist. 35, qu. 2, art. 2, qu. 3, et art. 4, qu. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in 2 Moral. (cap. 26, parum a princ.), quod *Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Is. 11, 9: *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Praeterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3 hujus qu.). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius in 1 Moral., (cap. 15, a princ.), quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse praecipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiae.* Haec autem non competunt statui patriae. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriae.

3. Praeterea, donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *sapientia* et *intellectus;* quaedam in vita activa, ut *pietas* et *fortitudo.* Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in 6 Moral. (cap. ult., ante med.). Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona Spiritus sancti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Spiritu sancto (cap. 20, parum a princ.): *Civitas Dei illa Hierusalem caelestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitae fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Concl. Dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitae activae, non remanebunt in patria: remanebunt autem, idque perfectissime quantum ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissime sequetur.

Respondeo dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui: uno modo, quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod praecipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 ad Cor. 15, 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriae; et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est, qu. 67, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui praesenti; sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriae cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet in futuro; dicit enim (loco cit. in arg.), quod *sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit;* quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat;* quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Jerem. 31, 34; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse praecipitem*, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod *ratione animum replet*, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod *ad-*

versa non metuit, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod *confidentiae cibos apponit*, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiae jejunium superat*, quod pertinet ad statum praesentem; sed quod addit: *In ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod *cordis viscera misericordiae operibus replet*, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum praesentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod *premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod* pertinet ad statum praesentem; et quod *de futuris cibo spei confortat*, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

ARTICULUS VII.

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae 11. — (*Isa.* 11, *lect.* 2.)

Ad septimum sic proceditur 1. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur Isa. 11. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deuter. 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach. 1, 6, dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod *timor*, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Praeterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus 1 ad Timoth. 4, 8, quod *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quae penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Praeterea, scientia perficit judicium hominis: consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium praeeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Praeterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et *scientia* est eminentius donum quam *fortitudo*, quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte (cap. 4, in princ.): *Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere*, de quibus fit mentio Matth. 5; *sed interest ordinis; nam ibi* (scilicet in Isaia) *numeratio ab excelsioribus coepit, hic vero ab inferioribus.*

Concl. Donorum dignitas, ordini qui apud Isaiam est, respondet: idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus praeferuntur: partim secundum ordinem materiae, quo modo consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus; quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est, art. 3 hujus quaest. Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiae et arti (1), ita tamen quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia et synesis eubuliae (2), ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium praeferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus praeferuntur, partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiae timor Domini*, non propter hoc quod sit caeteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. 16, quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua praemittit quod *ad modicum utilis est*.

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi praefertur consilio ratione judicii, tamen consilium praefertur ratione materiae: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, sed judicium scientiae in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiae numeratur ante scientiam et pietatem.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Edit. Rom., *ut sapientia intellectui, et scientia prudentiae et arti.*

(2) Idest, intelligentia bono consilio.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes sint praeferendae donis. — (*Inf.*, *quaest.* 69, *art.* 1, *ad* 1, *et* 2-2, *quaest.* 9, *art.* 1, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 5, *et dist.* 35, *quaest.* 2, *art.* 3, *et quaest.* 2, *ad* 2, *et Virt. qu.* 2, *art.* 2, *ad* 17.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes sint praeferendae donis. Dicit enim Augustinus in 15 de Trinit. (cap. 18, in princ.), de charitate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.* Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Praeterea, ea quae sunt priora naturaliter videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti; dicit enim Gregorius in 2 Moral. (cap. 26, parum a princ.), quod *donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus*, idest donis, *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Praeterea, *virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit, lib. 2 de lib. Arbitr. (cap. 19, in princ.). Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius in 1 Moral. (cap. 18, in princ.), quod *hostiam nostrae precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus dum subtiliter currit oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet, praecipitet; ne scientia dum novit et non diligit, inflet; ne pietas dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed contra est, quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta arg. 2, et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Concl. Quamquam omnes virtutes theologicae (quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur) omnibus donis praeferendae sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quae vires animae in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 57, 58 et 62, virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quae est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit in 1 Moral. (cap. 12, in fine), quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, idest, septem dona, *perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt.*

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus; posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis; sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales praecedunt dona; quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per charitatem informantur, quae *non agit perperam*, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 4. Et ideo sapientia et intellectu, et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUAESTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur; 2.° de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam; 3.° de numero beatitudinum; 4.° de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis. — (*Inf.*, *quaest.* 70, *art.* 2, *corp.*, *et* 3, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 4, *et Isa.* 11, *lect.* 1, *et Matth.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, (cap. 4, a princ.), attribuit beatitudines in Matth. 5 enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. 6, sup. illud.: *Beati pauperes*), attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Praeterea, humanae voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex aeterna, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 3 et 4. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem aeternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet, quaest. 68, art. 1. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae praeter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Praeterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis et virtutibus.

Sed contra est, quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus et a donis.

Concl. Beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 2 et 3, beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 9, ad fin.), quod *pueri dicuntur beati propter spem;* et Apostolus dicit Rom. 8, 24: *Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est, qu. 68, art. 8. Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam praeter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est (qu. 68, art. 4).

ARTICULUS II.

Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant. — (2-2, *quaest.* 8, *art.* 3, *et Matth.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praemia quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est art. praec. Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Praeterea, Luc. 6, ponuntur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Vae vobis qui estis saturati, quia esurietis; vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job 21, 14: *Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec praemia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Praeterea, regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis, ut Augustinus dicit in 19 de Civit. Dei (quid simile habet cap. 4 et 20, sed melius lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 1). Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud Psal. 16, 15: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae ad vitam futuram pertinent, secundum illud Joan. 3, 2: *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte (cap. 4, versus fin.): *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus; nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.*

Concl. Omnia quae in beatitudinibus ponuntur tamquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfectá, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad praesentem vitam spectant.

Respondeo dicendum, quod circa ista praemía expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti: quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*). Augustinus vero (loc. sup. cit.), dicit ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. 15 in Matth., a princ.), quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tamquam merita (1), sunt quaedam preparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quae ponuntur tamquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viae et ad perfectionem patriae.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. 27, 6: *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur,

(1) Nicolai, *materia.*

patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in 1 Confess. (cap. 12, in fine): *Jussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4, sub fin.), de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc;* et postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. 19, 29, et Marc. 10, 30: *Centuplum accipietis . ... etiam in hoc saeculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit, (loc. cit. in corp.), potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae quiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuae per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum (1) sanctum, qui *Paracletus* (2), (idest, consolator), dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit, Joan. 4, 34: *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines
(3, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 1. Donorum autem quaedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia* et *intellectus.* Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Praeterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quaedam dona dirigentia, ut *scientia* et *consilium.* Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiae vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Praeterea, inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Praeterea, in sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines, sicut Job 5, 17, dicitur: *Beatus homo qui corripitur a Deo;* et sic in Psal. 1, 1, dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et Proverb. 3, 13: *Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti: beatitudines autem tanguntur octo.

6. Praeterea, Luc. 6 ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem vel octo in Matth. 5.

Concl. Convenienti quodam numero expressae fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondentes, Matth. cap. 5.

Respondeo dicendum, quod beatitudines istae convenientissime enumerantur.

Ad cujus evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quaedam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus: primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiae, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. 5: *Beati pauperes spiritu;* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur: *Beati mites.* A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur: *Beati qui lugent.*

Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.* Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem consi-

(1) Al. *per Spiritum.*

(2) Matthias Martinius, vir doctus sed acatholicus, in Lexico philologico Tom. II. p. 164 edit. Amstelod. 1703 fol. ad hanc vocem haec habet ex Papia: Paraclitus, παράκλητος graece, (a παρα, apud, et καλέω) per syncopen κλεῶ, vocare, hoc est vocare apud se, advocare) latine vero consolator, vel exhortator dicitur. Paraclitus propterea nominatur Spiritus Sanctus, idest consolator, quia, quos replevit, consolatur, ut amittentes temporalia, aeterna gaudeant laetitia. Paraclesis graece, latine consolatio appellatur. Christus enim lugentibus Apostolis eam misit, postquam ab ipsorum oculis ipse in caelum ascendit. Alii Paraclitum latine oratorem, vel advocatum interpretantur. Ipse enim dicit, ipse docet, per ipsum datur sermo Sapientiae, ab ipso sacra Scriptura inspirata est. Hoc sensu dicitur Paraclitus etiam Christus, quia ipse pro nobis interpellat apud Patrem. Hinc ep. 1. Joan c. 2. v. 1. dicitur: *Siquis peccaverit, advocatum* (in graeco textu παράκλητος) *habemus apud Patrem Jesum Christum justum.* Ex quibus patet, *Paracletum* vel *Paraclitum* (hoc enim differt juxta variam pronunciationem litterae η per ee vel *i*) unum eamdemque esse vocem, cui duplex inest sensus consolatoris et advocati.

derat in his quibus gratuita beneficia praestat. Unde dicitur Lucae 14, 12: *Cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos aut fratres tuos*, etc., *sed voca pauperes et debiles*, etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur: *Beati misericordes.*

Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam praemia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur: *Beati mundo corde.* Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax, secundum illud Isaiae 32, 17: *Opus justitiae pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in praemiis, ratione jam dicta in corp. art. Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

Ad secundum dicendum, quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 2, in princ.). Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiae; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt (1); sicut scientiae lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari: quorum unum est conformitas materiae; et secundum hoc primae omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiae et consilio tamquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur (2); ita scilicet quod esuries et sitis justitiae, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. 6, super illud: *Beati pauperes*), quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere;* est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quae pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet praecipue scientia per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud Eccl. 1, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem:* ad esuriendum autem justitiae opera praecipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. 4, 24: *Consilium meum regi placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4.

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus: quod vero dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quae possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: *Beati pauperes.* Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi: et hoc excludit per secundum quod ponit: *Beati qui esuritis.* Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens: *Beati qui nunc fletis.* Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens: *Beati eritis cum vos oderint homines.* Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.), *paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem.*

ARTICULUS IV.

Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur. — (3, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

2. Praeterea, regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Praeterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, in princ.). In praemiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter hujusmodi praemia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini praemia hujusmodi proponentis.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Edit. passim, *diriguntur*.
(2) Ita cod. Alcan. et editi passim Garcia, ex cod. Tarrac., *attribuuntur*.

Concl. Quoniam in beatitudinum enumeratis praemiis, evangelista convenientiam ad merita, quibus praemia tribuuntur, observavit; beatitudinum praemia convenientissime expressa esse fatendum est.

Respondeo dicendum, quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. praec.).

Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum coelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum caelorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium, per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra praesentis vitae labores; et ideo Dominus consolationem vitae lugentibus repromittit.

Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiae non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.

Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis; et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit (hom. 15 in Matth., ante med.), omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus praemia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum praemia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia praemia attribui.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. 6, *Beati pauperes*), pauperibus spiritu repromittitur regnum caelorum quantum ad gloriam animae, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QUAESTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum fructus Spiritus sancti sint actus; 2.° utrum differant a beatitudinibus; 3.° de eorum numero; 4.° de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. 5, sint actus. (*Gal.* 5, *lect.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. 5, non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et Joan. 4, 36: *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit in 10 de Trinit. (cap. 10, paulo a princ.), *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Praeterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquae virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est, qu. 55, art. 1. Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 33: *Ex fructibus arbor cognoscitur*, idest, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Concl. Spiritus sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundum facultatem suae rationis, sed secundum altiorem vim, quae Spiritus sancti virtus est, procedunt; actus humani dici possunt.

Respondeo dicendum, quod nomen *fructus* a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex planta

producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest; scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quae *fructus* non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim Joan. 3, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccli. 24, 23: *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter: uno modo, secundum quod ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam: sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem: in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis (1). Unde Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. 13, et lib. de Isaac, cap. 5, vers fin.), quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. 40, in Joan., post med., et lib. 3 de Doctr. christ., c. 10, a med.), quod *fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

(1) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Alc. *Quam continent delectabilem virtuosis*

ARTICULUS II.

Utrum fructus a beatitudinibus differant. (*Gal.* 5, *lect.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est, qu. 69, art. 3. Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus Spiritus sancti.

2. Praeterea, sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est *rei*, ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudinem praesentis vitae, quae est *spei*. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

3. Praeterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est, qu. 3, art. 1, et qu. 11, art. 3. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Concl. Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus, non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint, dici possunt; fructus a beatitudinibus differre manifestum est.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est, quaest. 69, art. 1 et 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine aeterna futura. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. — (3, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 5, *corp.*, *et Vir. quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 12, *et Gal.* 5, *lect.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apo-

stolus inconvenienter enumeret ad Gal. 5 duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae, secundum illud Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione;* et Isa. 27, 9, dicitur: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Praeterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed Dominus, Matth. 13, ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum, sexagesimum et trigesimum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Praeterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim, art. praec., quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Concl. Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritus sancti, secundum diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt, Galat. 5.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult., 2: *Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.*

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quae sunt juxta, tertio vero ad ea quae sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est, qu. 25, art. 1 et 2; et ideo inter fructus spiritus primo ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritus sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur *gaudium;* omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet praesentem Deum quem amat, secundum illud 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela charitatis est *gaudium.* Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo: primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psal. 118, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur *pax.* In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam*; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*; nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 3, in fine).

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet *bonitas;* secundo quantum ad beneficentiae executionem; et ad hoc pertinet *benignitas*; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis; tertio quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet *mansuetudo*, quae cohibet iras; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quae in omnibus dictis et factis modum observat; quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam* et *castitatem*, sive haec duo distinguantur per hoc quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* vero a licitis; sive per hoc quod *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis (1), quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus, sexagesimus* et *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum.* Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit: *Fides*, idest, *de invisibilibus certitudo.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat. (cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*), *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis,*

(1) Ita post Garciam Theologi emendant, et Nicolai ex MS. Cod. Alcan., aliique cum antiquis edit., *propter virtutem generis.*

vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum modorum. Unde et actus sapientiae et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV.

Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis. — (*Gal.* 5, *lect.* 6, *fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrarientur operibus carnis, quae Apostolus enumerat, Gal. 5. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Praeterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Praeterea, inter fructus Spiritus primo ponuntur *charitas, gaudium* et *pax;* quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis, quae sunt *fornicatio, immunditia* et *impudicitia.* Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

CONCL. Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus sancti operibus carnis; etsi secundum rationes proprias aliter sit: nihilominus singulis Spiritus sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.

Respondeo dicendum, quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur; quia, sicut dictum est art. praec., ad 4, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat. (cap. 5, sup. illud: *Fructus autem spiritus,* contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut *fornicationi,* quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur *charitas,* per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. *Immunditiae* autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae, quibus *gaudium* tranquillitatis opponitur. *Idolorum* autem *servitus,* per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur *paci.* Contra *veneficia* autem, *inimicitias* et *contentiones, animositates, aemulationes* et *dissensiones* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum *benignitas,* et ad ignoscendum *bonitas. Haeresibus* autem opponitur *fides; invidiae mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus continentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quaedam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam,* ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.).

QUAESTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE.

(In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.

Circa quae sex consideranda occurrunt: primo quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo de distinctione eorum; tertio de comparatione eorum ad invicem; quarto de subjecto peccati; quinto de causa ejus; sexto de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum vitium contrarietur virtuti; 2.° utrum vitium sit contra naturam; 3.° quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus; 4.° utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute; 5.° utrum in omni peccato sit aliquis actus; 6.° de definitione peccati quam Augustinus ponit, lib. 22 contra Faustum: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vitium contrarietur virtuti. — (*Sup., quaest.* 66, *art.* 1, *ad* 2, *Ver. quaest.* 14, *art.* 6, *ad* 2, *et Virt. quaest.* 1, *art.* 1 *ad* 1 *et* 5, *et quaest.* 2, *art.* 13, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur in 10 Metaph. (text. 17). Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Praeterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Praeterea, Tullius dicit in 4 de Tusc. Quaest. (parum ante med.), quod *virtus est quaedam sanitas animae.* Sanitati autem opponitur aegritudo vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Perfectione justitiae (cap. 2, circ. fin.), quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus;*

virtus autem est qualitas quae *facit bonum habentem*, ut ex supra dictis patet, qu. 55, art. 3 et 4. Ergo vitium contrariatur virtuti.

CONCL. Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsius contrariatur; ut vero bonitas quaedam est, ei opposita est malitia: vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suae naturae. Unde Philosophus dicit in 7 Physic. (text. 17), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet, quaest. 55, art. 3, et quaest. 56, art. 3.

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est *peccatum*, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti *malitia*. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit in 3 de lib. Arb. (cap. 4, in fin.): *Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed *peccatum* quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; *malitia* autem, secundum quod est bonitas quaedam; *vitium* autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiae, quae est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ. (parum ante med.) *morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis.* In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, puta febrem vel aliquid hujusmodi; aegrotationem vero *morbum cum imbecillitate;* vitium autem, *cum partes corporis inter se dissident.* Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, *haec duo non possunt nisi cogitatione secerni.* Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia *unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur*, idest, homo ex opere, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et a seipsa dissentiens*: quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet *vitium* quam *aegrotatio* vel *morbus*, sicut etiam *virtus* in plus se habet quam *sanitas;* nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in 7 Physic. (text. 17); et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel morbus.

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam. — (2-2, *quaest.* 154, *art.* 12, *et* 4, *dist.* 41, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 1, *et Mal. qu.* 14, *art.* 2, *ad* 8, *et qu.* 15, *art.* 1, *ad* 7, *et Rom.* 6, *lect.* 8, *et Gal.* 5, *lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est, art. praec. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est qu. 63, art. 2 et 3. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Praeterea, ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri surrum, ut dicitur in 2 Eth. (cap. 1, in princ.). Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Praeterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia, sicut dicitur Matth. 7, 13, *lata est via quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

4. Praeterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet, (art. praec.). Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum 22 contra Faustum (cap. 27, in princ.); lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de lib. Arb. (cap. 13, circ. fin.): *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

CONCL. Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est (ibid.). Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae; unde et de hoc unaquaeque res vituperatur; a vitio autem nomen vituperationis tractum (1) creditur, ut Augustinus dicit in 3 de lib. Arb. (cap. 14, ad fin.).

Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam ho-

(1) Al., *detractum.*

minis, inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 5, lect. 22. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua (lib. 2 de Invent. aliquant ante fin.), quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit in 3 de lib. Arb. (cap. 6, in princ.), quod *a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt; et intantum sunt vitiosae, inquantum ab ejus, qua factae sunt, arte discedunt.*

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus. — (Sup., art. 2, corp., et Mal. qu. 2, art. 2, ad 9, et art. 3, ad 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vitium, idest, habitus malus, sit pejus quam peccatum, idest, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius, ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

2. Praeterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

3. Praeterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

Concl. Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quod ad actum bonum vel malum inclinet) idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt pejores.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et malo praeeminet potentiae, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 19); melius est enim bene agere, quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus praeeminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod praeeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod praeeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem, in corp., ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quae non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest, virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causae efficientis; sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali; et ideo in bonitate et malitia actus praeeminet habitui.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute. — (Sup., quaest. 63, art. 1, ad 2, et inf., quaest. 72, art. 1, ad 2, et quaest. 77, art. 2, ad 3, et 2-2, quaest. 24, art. 12, et Mal. quaest. 2, art. 9, ad 13, et Virt., quaest. 1, art. 1, ad 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Praeterea, peccatum est pejus quam vitium, idest, actus malus quam habitus malus. Sed vitium

non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Praeterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in 2 Physic., text. 82. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in 2 Physic., ibid. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animae; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 2 et 3, in fine), quod *per contraria virtus generatur et corrumpitur*. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est, quaest. 51, art. 3. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Concl. Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem; unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est, quaest. 63, art. 2, ad 2.

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul cum esse habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. — (2-2, *quaest.* 54, *art.* 2, *ad* 2, *et quaest.* 79, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 35, *art.* 3, *et dist.* 41, *quaest.* 11, *art.* 1, *ad* 4, *et Pot. quaest.* 1, *art.* 6, *ad* 9, *et quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 6, *et Mal. quaest.* 8, *art.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arbitrio (implic. cap. 18, in princ., sed expres. lib. de vera Relig., cap. 14, in princ.), quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum.* Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Praeterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Jac. 4, 17: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Concl. Cum per accidens interdum et praeter intentionem, ex causae vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; judicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens, ferri non debeat; verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

Respondeo dicendum, quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire; qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum

actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjacet voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est praeter intentionem, ut patet in 2 Physic. (implic. text. 49, 50 et seq.). Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo (1) quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

(1) Ita passim editi cum MSS. Nicolai, *non faciat*.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. — (Inf., quaest. 76, art. 2, ad 1, et 2, dist. 35, art. 2, corp., et ad 3, et Mal. quaest. 2, art. 1, corp., et ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Dictum* enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est art. praec. Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro de duabus animabus (cap. 12, in princ., vel 11, in fin.): *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: *Peccatum est concupitum contra legem aeternam;* nec oportuit addere *dictum*, vel *factum*.

3. Praeterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet, quaest. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4, et 6; unde et Augustinus in lib. 1, de libero Arbitr. (cap. ult., a princ.), per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam neglectis aeternis, temporalia sectari*; et lib. 83 QQ. (qu. 30, circ. princ.), dicit quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis.* Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quaedam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit *contra legem Dei.*

5. Praeterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet, art. 1 hujus qu. Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (lib. 22 contra Faust., cap. 27, in princ.).

Concl. Cum peccatum nihil aliud sit quam actus humanus malus; recte a B. Augustino definitur esse dictum, vel factum vel concupitum contra legem aeternam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. 1 hujus quaest., peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supra dictis patet, qu. 1, art. 1; sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensu-

ratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum, vel factum, vel concupitum;* aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem aeternam.*

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis *genitum* et *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in 5 de Trin., cap. 6 et 7. Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum* et *non dictum*, *factum* et *non factum.*

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est in corp., et quaest. 20, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit, *contra legem aeternam*, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem aeternam*, quam ex hoc quod *contra rationem;* praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

QUAESTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM.

(In novem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum; et circa hoc quaeruntur novem: 1.° utrum peccata distinguantur specie secundum objecta; 2.° de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium; 3.° utrum secundum causas; 4.° utrum secundum eos in quos peccatur; 5.° utrum secundum diversitatem reatus; 6.° utrum secundum omissionem et commissionem; 7.° utrum secundum diversum processum peccati; 8.° utrum secundum abundantiam et defectum; 9.° utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata differant specie secundum objecta. — (*Inf., art.* 3 *et* 4, *corp., et art.* 5, *ad* 1, *et* 2-2, *prol., et qu.* 39, *art.* 2, *corp., et* 2, *dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 2, *et qu.* 2, *corp., et Mal. quaest.* 2, *art.* 6, *corp., et quaest.* 14, *art.* 2, *corp., et Ps.* 50.)

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani praecipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est, quaest. 1, art. 3, et quaest. 18, art. 4 et 6. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, quaest. praec., art. 1, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Praeterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Praeterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit in lib. 34 Moral. (cap. 18, ante med.); avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quod peccatum est *dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Sed *dicta*, vel *facta* vel *concupita* distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est, qu. 18, art. 2. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Concl. Quoniam actus humanus voluntarii, secundum quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur; etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est quaest. praec., art. 6, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. *Nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Manifestum est autem, quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est, quaest. 18, art. 2.

Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non

est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est, quaest. 60, art. 5.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit; avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. — (Inf. qu. 73, art. 5, corp., et 2-2, qu. 118, art. 6, corp., et 1 Cor. 6, lect. 3, et 2 Cor. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat. 5, 19: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia*, etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Praeterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. 8, 13: *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Praeterea. superior pars animae, quae est mens vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae;* ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur, qu. 74, art 7. Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Praeterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 18, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est*; *qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes. 5. etiam avaritiam carnalibus peccatis ennumeret.

Sed contra est quod Gregorius 31 Moral. (cap. 17, parum ante fin.), dicit quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia.*

Concl. Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, que in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quae vero in delectatione carnali, carnalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, qu. 31, art. 3, duplex est delectatio: una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitae; et haec etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 7, 1: *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa (ord. ex Aug. 14 de Civit. Dei, cap. 2, circ. fin.), ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur, sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit 14 de Civ. Dei (ib. et cap. 3, a med.). Et hujus ratio est ex hoc quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat.* Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quaedam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quae carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienae.

Vel potest dici, quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideo Gregorius dicit (libro 31 Moral., cap. 17, ante fin.), quod est *spirituale peccatum.*

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. — (2-2, prol., et 2, dist. 28, qu. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Praeterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur

quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Praeterea, Augustinus, super illud Psal. 79: *Incensa igni et suffossa*, dicit quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante;* dicitur enim 1 Joan. 2, 16, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan., (tract. 2, inter med. et fin.). Gregorius etiam 31 Moral. (cap. 17, versus fin.), distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. 10, 15, quod *initium omnis peccati est superbia;* et 1 ad Timoth., ult., 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Concl. Distinguuntur peccata specie, non secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversos fines, quos sibi peccantes praestituunt; a quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei; et ideo substantiae secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem; et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quae sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et haec eadem possunt procedere ex amore male inflammante (1). Unde manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas, sed solum secundum diversitatem causae finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6, quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in 9 Metaph. (text. 15 et 16); et ideo a fine perficitur esse et species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae *circa quam*: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in 5 Physic., text. 4, et in 10 Ethic., cap. 4; sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum. — (1, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 2, *et Psal.* 25, *corp.* 2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quod *sit contra legem Dei*, ut supra dictum est, qu. 71, art. 6. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Praeterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum haec tria.

3. Praeterea, ea quae sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isidorus in lib. de summo Bono, distinguens peccata, dicit, quod *homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum.*

Concl. Cum omnia peccata sint actiones inordinatae, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; recte peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 71, art. 1 et 6, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in 1 Polit. (cap. 2, a princ.), ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam; sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde

(1) Ita Nicolai. Al. deest *male inflammante*

qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum; quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quae diversificantur species peccatorum; unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, qu. 62, art. 1, 2 et 3, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantia vero et fortitudine ad seipsum, justitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum; non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem. — (*Inf.*, *qu.* 88, *art.* 1 *et* 2, *et* 1, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 8, *corp.*, *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 21, *qu.* 3, *art.* 2, *qu.* 4, *ad* 3, *et* 3, *cont.*, *cap.* 139, *fin.*, *et* 167.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum *veniale* et *mortale*. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna: mensura autem poenae respondet quantitati culpae, secundum illud Deuteron. 25, 2: *Pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum, quod sint unius speciei (1).

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, et edit. Patav. Roman.: *Nec dum quod sint unius speciei* Theologi legendum monent.: *Nedum unius speciei.*

2. Praeterea, quaedam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Praeterea, sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 1. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

Sed contra, ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

Concl. Cum in peccatis reatus per accidens sint ex parte ipsius peccantis; non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quaecumque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.

Respondeo dicendum, quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur: una quidem quae constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale* et *irrationale*, *animatum* et *inanimatum;* alia autem differentia est consequens diversitatem speciei; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie (1); sicut *album* et *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod differentia *venialis* et *mortalis* peccati, vel quaecumque alia differentia quae sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in 2 Physic. (text. 50). Manifestum est autem, quod poena est praeter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis: alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et haec est mors; quandoque vero, salvo principio vitae, fit deordinatio quaedam in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 8, circ. med.). Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem

(1) Ita cum cod. Alcan., aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarrac.: *Sunt eadem specie.*

a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitae, similiter est in his quae pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt ejusdem speciei, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod praemium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie. — (2, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur Eph. 2, 1, ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris,* et exponit ibi Glossa interlin.: *Delictis, idest, dimittendo quae jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita.* Ex quo patet, quod per *delictum,* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum,* peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tamquam diversae species.

2. Praeterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet, quaest. 71, art. 6. Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Praeterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; *non entis enim non sunt species, neque differentiae,* ut Philosophus dicit, lib. 4 Phys., (text. 67). Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

Concl. Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quae dare debet quo pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectentur, non differre specie; differunt autem largius de specie loquendo materialiter.

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium quod etiam (1) est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae.

Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae et superflua comedit, et jejunia debita praetermittit; et idem est videre in caeteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio quae est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

(1) Al., deest *etiam*.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis. — (*Inf.*, *quaest.* 110, *art.* 5, *et* 6, *corp.*, *et* 2-2, *prol.*, *et* 2, *dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis*, *oris*, et *operis*. Augustinus enim in 12 de Trinitate cap. 12, ponit tres gradus peccati, quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit*, quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est;* tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum.* Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Praeterea, Gregorius in 4 Moral. (cap. 25, a princ.), ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est *culpa latens in corde;* secundus, *cum exterius publicatur;* tertius est, *cum consuetudine roboratur;* quartus est, *cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem homo procedit;* ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Praeterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43: *Cum compleveris expiationem*): *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Concl. Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis: non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; sed secundum diversos gradus ejusdem peccati secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species; sicut aedificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 4; et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum *cordis*, *oris*, et *operis*, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen, quod haec tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis, delectationis* et *consensus.*

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius (loc. cit. in arg.), sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit. in arg., *Sed cont.*), distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum. — (*Mal. quaest.* 2, *art.* 6, *et quaest.* 14, *art.* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum *magis* et *minus.* Sed *magis* et *minus* non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Praeterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Praeterea, *ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit (in Isagog., cap. ult., et Aristot., 1 Metaph., text. 37). Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, *contraria differunt secundum speciem;* nam *contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14. Sed vitia quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Concl. Peccata secundum superabundantiam et defectum sunt non solum a se invicem secundum speciem diversa, verum etiam contraria: cum ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, a quibus specificantur actus peccati.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae, species peccati attenditur non ex parte inordinationis,

quae est praeter intentionem peccantis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum.

Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod *magis* et *minus* etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis; sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 1, in fin.), quod *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo.* Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiae et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus vel minus. Si tamen recedere a veritate non (1) sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis: sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

Ad tertium dicendum, quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. — (2-2, quaest, 53, art. 2, ad 3, et quaest. 92, art. 2, corp., et quaest. 148, art. 4, ad 1 et 2 et 3, et 3, dist. 36, art. 5, et Mal., quaest. 2, art. 6, et quaest. 4, art. 3.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, *malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

2. Praeterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est, qu. 18, art. 10. Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

3. Praeterea, diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Haec autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *praepropere* est antequam oportet; *nimis* plus quam oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 7, in princ.), et in 4, cap. 1, quod singula vitia peccant agendo *plus quam oportet et quando non oportet;* et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Concl. Peccati circumstantiae non distinguunt peccata secundum speciem, nisi ex diversis motivis proveniant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis: puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et caeterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.).

QUAESTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al. deest *non*.

invicem; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum omnia peccata et vitia sint connexa; 2.° utrum omnia sint paria; 3.° utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta; 4.° utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, 5.° utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia; 6.° utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum; 7.° utrum secundum circumstantias; 8.° utrum secundum quantitatem nocumenti; 9.° utrum secundum conditionem personae in quam peccatur; 10.° utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia peccata sint connexa. — (3 *p.*, *quaest.* 86, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 36, *art.* 3, *et dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *corp.*, *et dist.* 16, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp.*, *et dist.* 18, *quaest.* 2, *art.* 5, *quaest.* 3, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi 2, 16: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia, sicut Ambrosius dicit (lib. de Parad., cap. 8, ante med.), *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Praeterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis, qu. 65, art. 1. Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Praeterea, virtutes omnes sunt connexae, quae conveniunt in uno principio, ut supra habitum est, quaest. 75, art. 1 et 2. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata: quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei (cap. 28 et ult., et in Psal. 64, parum a princ.). Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa: ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quaedam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 8. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

Concl. Quum vitia quaedam seu peccata sibi invicem sint contraria, quae simul eidem inesse non possunt; fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum est, quaest. 65, art. 1. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; imo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quae sunt connexae; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est in corp. art., et quaest. 72, art. 1; sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit; et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus;* quia scilicet in uno peccato peccando, incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 71, art. 4, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitae; sed si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae; qua exclusa, excluditur prudentia; quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est, qu. 58, art. 4, et qu. 65, art. 1: et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata: primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, qu. 81, art. 1. Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria. — (1, *dist.* 42, *art.* 5, *et* 3 *cont.*, *cap.* 139, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 9, *et Matth.* 11, *col.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere

quod non licet. Sed facere quae non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Praeterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

3. Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis, paradox. 3. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan. 19, 11: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet;* et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

Concl. Cum per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus a rationis rectitudine nos recedere contingat; peccata omnia paria esse dici non potest.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis, loc. cit., quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam haereticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione; unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in *corruptum esse;* sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in *corrumpi* quam in *corruptum esse;* sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in 4 Eth. (cap. 5, ante med.). Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

(1) Al. *actio.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quae majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est, qu. 66, art. 1 et 2. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta. — (Inf., art. 4, 5 et 9, corp., et qu. 74, art. 9, corp., et 2-2, qu. 74, art. 2, ad 1, et Mal. qu. 2, art. 2, ad 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Praeterea, gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Praeterea, peccata quae habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in 7 Physic. (text. 30, 31, 32). Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, quaest. 72, art. 1. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

Concl. Cum peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. praec., et qu. 72, art. 5), gravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem, quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem (1) prioris principii; sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est.

(1) Ita post Garciam Nicolai et edit. Patavina. Cod. Alcan. et edit. Rom. per *commensurationem.*

Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet, qu. 72, art. 3, ad 2; et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quae attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est, qu. 72, art. 3, ad 2. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (qu. praec., art. 6, et qu. 18, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. — (2-2, *qu.* 20, *art.* 3, *et qu.* 116, *art.* 2, *corp.*, *et quaest.* 119, *art.* 2, *corp.*, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur Proverb. 15, 5, *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus, Matth. 5, abundans justitia cohibet iram, quae est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Praeterea, in 2 Ethic. (cap. 3, circ. fin.), dicitur, quod *virtus est circa difficile et bonum;* ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Praeterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur 1 ad Cor. 13. Odium autem quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., (cap. 10, parum a princ.), quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Concl. Cum sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur; majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut a majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem objectum; nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet, qu. 60, art. 5, et quaest. 62, art. 1. Unde oportet quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet; sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione quae attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod majori virtuti quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia. — (2-2, *qu.* 154, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *qu.* 5, *corp.*, *et dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 3, *et Ver. qu.* 25, *art.* 6, *ad* 2, *et Isa.* 1, *lect.* 6, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpae quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum; dicitur enim Prov. 6, 30: 32: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit....... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet*

animam suam. Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpae.

2. Praeterea, Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. lib. 2 de Civ. Dei, cap. 4, et lib. 4, cap. 31, ante med.), quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae.* Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

3. Praeterea, Philosophus probat in 7 Ethic., cap. 6, quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae.* Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium (31 Mor., cap. 17, versus fin.); concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit (lib. 33 Moral., cap. 11, circ. med.), quod peccata carnalia sunt minoris culpae et majoris infamiae quam spiritualia.

Concl. Cum peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quam ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur; majoris esse culpae spiritualia quam carnalia peccata, tametsi haec quam illa majoris sint infamiae, manifestum est.

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt majoris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpae quolibet peccato carnali; sed quia considerata hic sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam caetera peccata, caeteris paribus.

Cujus ratio triplex potest assignari: prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhaesionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi; quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur (art. seq.); peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpae.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiae; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. 5, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus,* etc.; et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini charior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus,* ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 12, a med.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, lib. 7 Ethic., cap. 6, turpius est esse incontinentem concupiscentiae quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit in 3 Ethic. (cap. 10, circ. fin.), quod *peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis;* unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quod sicut Gregorius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), sunt majoris infamiae.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. — (2-2, *quaest.* 148, *art.* 3, *corp.*, *et* 2, *dist.* 13, *in Expos. litt.*, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 1, *et* 10, *corp.).*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

2. Praeterea, concupiscentia est generalis quaedam causa peccati; unde dicit Glossa (ord. ex lib. de Spir. et Litt., cap. 4), super illud Rom. 7: *Nam concupiscentiam nesciebam,* etc.: *Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

3. Praeterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Concl. Peccatorum gravitas secundum peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo: secundum enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quae vel judicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa: una quae est per se et propria causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa (Augustini lib. 1 cont Jul., cap. 8, ante med.), super illud Matth. 7: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi ex-

trinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum: quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causae quae diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium; cujus quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia praecedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum; quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa quae causat involuntarium; et haec diminuit peccatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Praeterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Praeterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1, circ. med.). Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Concl. Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiae; ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter: uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur haec circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis (parad. 3, a med.), quod *in patris vita violanda multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit.* Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia: sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur haec circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est, qu. 18, art. 10. Et tamen circumstantia quae non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est in corp. art. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiae, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum. — (2-2, *quaest.* 34, *art.* 4, *et quaest.* 73, *art.* 3, *corp.*, *et quaest.* 79, *art.* 2, *corp.*, *et quaest.* 14, *art.* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 10, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est, qu. 20, art. 5. Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Praeterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quae sunt contra proximum; quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job 35, 6: *Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? . . . Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Praeterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiae, quam cum privatur vita naturae; quia vita gratiae est melior quam vita naturae, intantum quod homo debet vitam naturae contemnere, ne amittat vitam gratiae. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida; quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de libero Arbit. (cap. 14, circ. fin.): *Quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur.* Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

Concl. Nocumentum omne si vel praevisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directe ipsum peccatum aggravat: non sic si praevisum quidem fuerit, sed non intentum: et multo minus si nec intentum nec praevisum, per accidens ad peccatum se habet.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum: quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum, et intentum; sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quae sunt seminata in agro, licet non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat: quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem: puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum poenale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit praevisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et laedat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit praevisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis inferni, graviorem poenam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit nec praevidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores poenas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam supra dictum est, quaest. 20, artic. 5, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per se est gravius propter inclinationem, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quae sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima; quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo: primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundo quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personae in quam peccatur. — (2-2, *quaest.* 61, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 8, *corp.*, *et quaest.* 65, *art.* 4, *et* 3 *p.*, *qu.* 80, *art.* 5, *corp.*, *et* 1, *dist.* 20, *art.* 2, *corp.*, *et opusc.* 3, *cap.* 238, *fin.*, *et Psal.* 12, *et ad Rom.* 2, *lect.* 2, *et* 1 *Corinth.* 10, *lect.* 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod propter conditionem personae in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minus enim laeditur ex injuria illata virtuosus, qui aequanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Praeterea, si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaret ex propinquitate: quia sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. 3, ad fin.), *in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur.* Sed propinquitas personae in quam peccatur non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius; ut patet per Philosophum in 5 Eth. (cap. ult. a med.). Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

3. Praeterea, conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiae, secundum illud Sap. 6, 7: *Potentes potenter tormenta patientur*; et Luc. 12, 47: *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Ergo pari ratione ex parte personae in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personae ditiori vel potentiori quam alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum,* Colos. 3, 25, secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur in 3 Regum 19, 14: *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. 7, 6: *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job 34, 18: *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personae in quam peccatur aggravat peccatum.

Concl. Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundum personae in quam peccatur, conditionem et dignitatem.

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra, art. 3 hujus quaest., quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personae illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. 2, 8: *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. 14, 5: *Qui sibi nequam est cui bonus erit?* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam; unde specialiter dicitur Exodi 24, 28: *Principi populi tui non maledices;* et similiter injuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem (1) plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se turbat eum et interius et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quae non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum quod quis sibi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum. — (*Inf.*, *qu.* 89, *art.* 3 *et* 5, *corp.*, *et qu.* 102, *art.* 3, *ad* 2, *et* 2-2, *qu.* 100, *art.* 1 *ad* 7, *et Mal. qu.* 7, *art.* 10, *ad* 5, *et Psal.* 24.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret, secundum illud Eccli. 25, 13: *Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam!*

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al., in *tribulationem*.

sed non est super timentem Dominum. Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim 2. Paralipom. 30, 18: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

2. Praeterea, *non est personarum acceptio apud Deum,* ut dicitur Rom. 2, 11. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personae peccantis.

3. Praeterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur (1) ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 2 de summo Bono (cap. 18, in fin.): *Tanto majus cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur.*

Concl. Quaelibet peccantis personae magnitudo propter eam quae de majoribus acceptis beneficiis committitur, ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum: ea autem quae secundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum, diminuit.

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanae naturae; et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute, eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est. Et hoc potest esse propter quatuor: primo quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute: unde Dominus dicit Luc. 12, 47, quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quaelibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6, 6: *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum sive scandalum; quia ut Gregorius dicit in Pastorali (part. 1, cap. 2, a med.), in *exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod homo magnus (2) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

(1) *Ita* codd. et editi omnes quos vidimus. Garcia: *Quod agit magnus, ei imputaretur.*
(2) Al., *malus.*

QUAESTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum voluntas possit esse subjectum peccati; 2.° utrum voluntas sola sit peccati subjectum; 3.° utrum sensualitas possit esse subjectum peccati; 4.° utrum possit esse subjectum peccati mortalis; 5.° utrum ratio possit esse subjectum peccati; 6.° utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto, 7.° utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto; 8.° utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis; 9.° utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis; 10.° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit subjectum peccati. — (4, *dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 2, *et* 3 *cont.* , *cap.* 109, *fin.* . *et Mal. quaest.* 7, *art.* 1, *ad* 16, *et Matth.* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius in 4 cap. de div. Nom. , part. 4, (a med. lect. 11), quod *malum est praeter voluntatem et intentionem.* Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Praeterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Praeterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens; quia *causa efficiens et materialis non incidunt in idem,* ut dicitur in 2 Physic. (text. 70 et seq.). Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. de duabus Animabus, cap. 10 et 11. Ergo non est subjectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract. (cap. 9, circ. med.), quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.*

Concl. Cum necesse sit morales quoscumque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit; recte voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est, quaest. 71, art. 1 et 6. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio: sicut Philosophus dicit in 3 Physic. , text. 18, quod *motus est actus mobilis a movente.* Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum

actus peccati sit potentia quae est principium actus.

Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est, quaest. 1, art. 1, et quaest. 18, art. 6, sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati. — (*Inf.*, *art.* 3, *corp.*, *et quaest.* 83, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 44, *in Exposit. lit.*, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 2, *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de duabus Animabus (cap. 10, parum ante med.), quod *nonnisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Praeterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Praeterea, omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 18, (implic., sed express. lib. de vera Relig. cap. 14, in princ.), *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illae vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est, quaest. 56. Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

Concl. Quum idem sit actus voluntarii principium et subjectum; consequitur non solam voluntatem, qua principium est actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quae actus voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet (art. praec.), omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est, qu. 6, art. 4, cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eaedem etiam potentiae sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur 1 Polit. (cap. 3, a med.). Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum. — (2, *dist.* 24, *quaest.* 3, *art.* 2, *et dist.* 31, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 4, *et Ver. quaest.* 15, *art.* 3, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Praeterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arbitr. (cap. 18, circ. princ.). Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim *sensualitas perpetuae corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit 12 de Trin., cap. 12 et 13. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Praeterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., (cap. 8, circ. med.). Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod exponit Augustinus (lib. 3 cont. Julian. cap. 26, et de Verb. Apost. Serm. 12, cap. 1 et 2), de malo concupiscentiae, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

CONCL. Quum in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius; in ea peccatum esse potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus qu., peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur; sicut nos prae aliis animalibus habemus in parte sensitiva, cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est, quaest. 78, art. 4. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem praedictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit; quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfecte actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale; quod est quidam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale. — (Inf., quaest. 89, art. 5, corp., et 2, dist. 24, quaest. 3, art. 2, ad 3, et Verit. quaest. 25, art. 5, et Mal. quaest. 7, art. 6, et quol. 4, art. 22, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Praeterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Eth. (cap. 10. in princ.). Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Praeterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est art. 3 hujus qu., ad 3, etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 23, a princ. (et habetur in Glossa ord., sup. illud: *Ego autem carnalis sum*, Rom. 7): *Inordinatus concupiscentiae motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia*, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

CONCL. Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eumdem convertere; fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.

Respondeo dicendum, quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est, qu. 72, art. 5. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. praec.).

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione. — (Inf., art. 6, corp., et 2, dist. 24, quaest. 3, et Ver. quaest. 17, art. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Praeterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed ratio praecedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Praeterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 12 de Trin., cap. 12, quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

Concl. Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit: uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Respondeo dicendum, quod peccatum cujuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 hujus quaest. Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato; sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 17, art. 1, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem; unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis (ad 1 arg.).

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione. — (Inf., qu. 88, art. 5, ad 1, et 2, dist. 24, qu. 3, art. 4, et Ver. qu. 15, art. 4, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis: ut supra dictum est, quaest. 31, art. 1. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Praeterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

3. Praeterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 12 de Trinit. (cap. 12, ante med.), quod *consensus illecebrae si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

Concl. Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur; convenienter morosae delectationis (quae sic a mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem, quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quae per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans, circa eam immoratur: nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter, quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt,* ut Augustinus dicit 12 de Trinitate (cap. 12, circ. med.).

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori. — (*Sup., quaest.* 15, *art.* 4, *et inf., praes. quaest., art.* 8, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 24, *quaest.* 3, *art.* 1, *et* 4, *et Ver. quaest.* 15, *art.* 3 *et* 5, *et Mal. quaest.* 15, *art.* 2, *ad* 9.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est, quaest. 15, art. 1. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Praeterea, *ratio superior intendit rationibus aeternis inspiciendis et consulendis,* ut Augustinus dicit 12 de Trin. (cap. 7, in fin.). Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Praeterea, sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris,* ut dicit Augustinus, 12 de Trin. (cap. 12, ante med.). Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Praeterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit 12 de Trinit. (cap. 12, ante med.): *Si in consensione male utendi rebus, quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur* (1), *intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse;* per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Concl. Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, proprie in superiori ratione ut in causa suprema, penes quam supremum est judicium, ponitur: consensus vero in delectationem, quia pracambulum tantum est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quae judicium inferius habet, tribuitur: quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.

Respondeo dicendum, quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium: sicut videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur: unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 4. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est ipsa delectatio quae inducit ad actum.

Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium praeambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit; quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est, quaest. 15, art. 3. In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit 12 de Trinit., (cap. 12, ante med.), *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat, aut serviat.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

(1) Suspicatur Nicolai legi debere: *opere compleatur.*

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. — (2 2, *q.* 154, *art.* 4, *corp., et q.* 180, *art.* 7, *et* 2, *dist.* 24, *q.* 3, *art.* 4, *et Ver. q.* 15, *art.* 4, *et Mal. q.* 15, *art.* 2, *ad* 16, *et quol.* 12, *art.* 34.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus aeternis, vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quae supra posita est, quaest. 71, art. 6. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Praeterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis,* vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Praeterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 4 et 5. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Praeterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Praeterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Praeterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 78, in fine.). Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim in 12 de Trin., (cap. 12, a med.), quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

(1) Ita communiter Nicolai: *Ergo nec delectatio, et per consequens*, etc.

Concl. Sicut non quaevis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale: verum in eam tantummodo, quae peccati secundum se mortalis actum pro objecto habet: nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt: quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum; alii vero dixerunt quod est peccatum mortale; et haec opinio est communior et verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4, a med.), et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet: quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare; et ideo per consequens affectio et delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris sed etiam superioris, ut dictum est art. praec. Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a ratio-

nibus aeternis; quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: et secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus; quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quae habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia actus homicidii, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium. — (*Inf., art.* 10, *et locis ibid. inductis.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in 12 de Trin. (cap. 7, in fin.), quod *ratio superior inhaeret rationibus aeternis.* Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Praeterea, superior ratio se habet in vita spirituali tamquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Praeterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinae legis.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est, (art. 7 hujus quaest.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Concl. In ratione superiori, cum consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 12 de Trin. (cap. 7, in fin.), *ratio superior inhaeret rationibus aeternis conspiciendis aut consulendis. Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes aeternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis: una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quae circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes aeternae (1), sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae, sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam. — (2, *dist.* 24, *qu.* 3, *art.* 5, *et Ver. quaest.* 15, *art.* 5, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 1, *ad* 12 *et* 17, *et art.* 3, *ad* 17, *et art.* 5.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest, secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Praeterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Praeterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum

(1) Ita cum cod. Alcan. Nicolai. Al., *rationis aeternae.*

autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Concl. Potest in superiori ratione veniale peccatum secundum seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his, quae ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quae per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infedelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale; quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quae pertinent ad fidem subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio aeterna, idest, lex Dei: puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur (1), ante quam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infedelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum: in his autem, quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quae secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod in operativis, ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem: et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in corp. articuli).

(1) Al., *remittitur*.

QUAESTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primo in generali, secundo in speciali.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum peccatum habeat causam; 2.° utrum habeat causam interiorem; 3.° utrum habeat causam exteriorem; 4.° utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum habeat causam. — Inf., art. 1 et 4, corp., et ad 1, et quaest. 77, art. 4, corp., et 2, dist. 36, art. 1, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est, qu. 71, art. 6. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23. Ergo peccatum non habet causam.

2. Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Praeterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum: quia bonum, non facit nisi bonum; *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. 7, 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati: quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Job 5, 6, *nihil in terra sine causa fit*. Sed peccatum fit; est enim *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo peccatum habet causam.

Concl. Peccatum, cum sit quidam actus inordinatus, ex parte actus habet causam per se illius productivam, quae ex parte inordinationis actus est illius per accidens causa, prout praeter agentis intentionem evenit.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam

eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari: primo quidem defectus causae affirmationis, idest, ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam; ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et praeter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in 6 Metaph. (text. 5). Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae, nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.
(Inf., art. 3, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

2. Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Praeterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia *peccatum est contra naturam* ut dicit Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3 et 4, et lib. 4, cap. 21; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, (lib. de duab. Anim., cap. 10 et 11, et lib. 1 Retract., cap. 9, et lib. 3 de lib. Arb., cap. 17), quod *voluntas est causa peccati.*

Concl. Intellectus et voluntas causae sunt interiores actus peccati immediatae: mediatae vero interiores sunt imaginatio, seu apprehensio, et appetitus sensitivus.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit, quaest. 77, art. 1.

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari; una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.

Sed quia supra dictum est, art. praec., ad 3, quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum, ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus praemissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivae vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam praecedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur pec-

catum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem. — (*Inf., quaest.* 80, *art.* 1 *et* 3, *et* 1 *p., quaest.* 115, *art.* 4, *corp., et* 2-2, *quaest.* 73, *art.* 3, *corp., et ad* 2. *et quaest.* 115, *art.* 2, *ad* 1 *et* 2, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 3, *per tot., et art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Praeterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. 31, 16: *Nonne istae sunt quae deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Concl. Potest aliquid exterius (ut homo vel daemon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia) causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. praec), causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitae regulae, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est (quaest. 9, art. 1, et quaest. 10, art. 4), interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur, (qu. 79, art. 1).

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare (1).

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati. — (*Inf., quaest.* 84, *et* 2, *dist.* 36, *art.* 1, *et dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 1, 2, 3 *et* 5, *corp., et Mal. quaest.* 8, *art.* 1, *corp., et Rom.* 1, *lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quae sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Praeterea, *agere sibi simile est rei perfectae*, ut dicitur in 4 Meteor. (forte ex cap. 2, express. lib. 2 de Anima, (text. 34). Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Praeterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., (hom. 11, post med.): *Peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati.*

Concl. Quia peccatum ex parte actus causam habet, recte sicut unus actus humanus, alterius saepe causa in quovis genere causae dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel

(1) Cum hac tamen differentia quod peccare possumus per nos ipsos: ad non peccandum autem non sufficit libertas arbitrii per se, ac simpliciter, sed requiritur Dei auxilium. Unde rectissime definivit Concil. Arausicanum II, can. 22, *neminem habere de suo, nisi mendacium et peccatum.*

verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam; sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causae finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, quaest. 1, art. 3, et quaest. 18, art. 4 et 6, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUAESTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primo de causis interioribus in speciali; secundo de exterioribus; tertio de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum praemissa erit tripartita; nam primo agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo de infirmitate, seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum ignorantia sit causa peccati: 2.° utrum ignorantia sit peccatum: 3.° utrum totaliter a peccato excuset; 4.° utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati. — *(Inf., art. 3, corp.; et 2, dist. 42, art. 1, corp., et ad 3, et Mal. quaest. 3, art. 3, per tot., et quaest. 7, art. 1, corp., fin., et ad 6.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod non est nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Praeterea, causae peccati sunt accipiendae ex parte conversionis, ut ex supradictis patet, qu. 75, art. 1. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Praeterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est, qu. 74, art. 1 et 2. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. et Grat., (cap. 67, ante med.), quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Concl. Non quaevis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantum, quae tollit scientiam prohibentem actum peccati.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in 8 Physic. (text. 27), causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quae propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens; vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis, et singularis circumstantiae. Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in 3 Ethic., (cap. 1, a med., et 2).

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicujus causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum ali-

quis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum. — (*Inf., quaest.* 84, *art.* 4, *ad* 5, *et quaest.* 105, *art.* 2, *ad* 9, *et* 2-2, *quaest.* 53, *art.* 2, *ad* 2, *et dist.* 42, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 7, *corp., et ad* 1, 7 *et* 11, *et quol.* 1, *art.* 19, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est, qu. 71, art. 6. Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea, peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

3. Praeterea si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Praeterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

Concl. Ignorantia quae studio superari non potest (atque ob id invincibilis dici solet) nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quae quis scire tenetur: non illorum quae scire non tenetur.

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, 7 cael. Hierarch. (a med. cap. 3); ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire.

Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia juris praecepta; singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem, quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 71, art. 6, ad 1, in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiae etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantum ad hoc est dissimile; quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate, ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria: et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiae, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato. — (*Sup., quaest.* 74, *art.* 1, *ad* 2, *et art.* 5, *corp., et ad* 1, *et* 2, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 4, *dist.* 9, *art.* 3, *quaest.* 2, *et Mal. qu.* 3, *art.* 8, *et quol.* 9, *art.* 15, *corp., et Ps.* 14 *col.* 4, *et Rom.* 1, *lect.* 7, *princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato: quia, ut Augustinus dicit, lib. 1 Retract. (cap. 9, a med.), *omne*

peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est, quaest. 6, art. 8. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Praeterea, id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus (1).

3. Praeterea, homo est subjectum virtutis et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arb. (cap. 18, a princ.), quod *quaedam per ignorantiam facta recte improbantur* (2). Sed solum illa recte improbantur quae sunt peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

Concl. Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat a peccato; ignorantia vero, quae causa est actus peccati, excusat; sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est, art. 1 et 2 hujus quaest., quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiae non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1: et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est (hic et art. 1 hujus quaest.), quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato (3); eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte rei ipsius ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est, qu. 6, art. 8. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.
(Sup., art. 3, et locis ibidem annotatis.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune (1) omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato (2); dicit enim Philosophus in 3 Ethic. (cap. 1, a med.), quod *omnis malus est ignorans.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Praeterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Ergo non diminuit peccatum.

3. Praeterea non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli Rom. 2, 4: *Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit ?* dicit Ambr. (implic., et Gloss. ord.): *Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Praeterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quae totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non

(1) Quando scilicet aguntur quaedam bona opera quae quis facere non intendit, neque fortasse faceret, vel facere intenderet, si ei nota essent.

(2) Hinc Augustinus probat ex illo Apostoli 1. ad Tim. 1, 13, *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ea esse peccata, quae per ignorantiam fiunt; non enim eget misericordia, qui non peccavit. In quibus verbis notandum est, Apostolum non designare ignorantiam tamquam causam gratiae meritoriam, sed solum tamquam circumstantiam diminuentem ejus delictum, et objectum congruum et aptum circa quod occupari potest divina misericordia, eo modo quo ajebat David ps. 40. *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Neque enim peccata movent et excitant Deum ad gratiam concedendam, sed potius de se avocant, et avertunt.

(3) Talis est ignorantia Noe, qui *bibens vinum inebriatus est*, (Gen. 9, 21); ejus enim ebrietas non fuit intemperantiae, sed inexperientiae; talis ignorantia Jacob concumbentis cum Lia, quam putabat esse Rachel uxorem suam; talis, juxta nonnullos Patres, ignorantia Loth patrantis incestum cum filiabus suis; neque enim de illo quidquam norat, vel voluntate in illum ferebatur. Ita Ambros. l. 1, de Abraham, et Origenes hom. 3, in Gen. Sed alii Patres illum minime excusandum maluerunt.

(1) Hic et infra, nonnulli editi habent praepositionem *in*.
(2) Ita Nicolai: alii, *in omni peccato.*

diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus in Ethic. (cap. 5, ante med.), quod *ebrius meretur duplices mulctationes.* Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum, sed ignorantia est hujusmodi, ut patet 1 ad Tim. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans fecit.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

Concl. Ignorantia peccantis, sicut ipsum voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget, vel diminuit: illa siquidem ignorantia, quae directe et per se voluntaria est, peccatum auget. Quae vero indirecte tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati; et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum; ex intentione (1) enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quae est causa peccati non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate; ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus; et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamvis haec sint duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata quae committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiae adjunctae diminuit sequens peccatum; et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est in sol. 2.

Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum, in 2 Polit., sub fin.

(1) Nicolai, *ex intentione.*

QUAESTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem; 2.° utrum possit superare rationem contra ejus scientiam; 3.° utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate; 4.° utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati; 5.° de illis tribus causis quae ponuntur 1 Joan. 2, 16: *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae*; 6.° utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum; 7.° utrum totaliter excuset; 8.° utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi. — (*Sup., quaest.* 9, *art.* 1, *et quaest.* 10, *art.* 3, *et* 2-2, *quaest.* 156, *art.* 1, *corp.*, *et* 3 *p.*, *quaest.* 46, *art.* 7, *ad* 1, *et Ver. qu.* 5, *art.* 10, *corp.*, *et quaest.* 25, *art.* 9, *ad* 3, *et* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 54), universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Praeterea superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus, in 3 de Anima (text. 57), quod *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram.* Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Praeterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quaedam immaterialis, non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42); appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis 13, 56: *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Concl. Passiones appetitus sensitivi, ipsam voluntatem (cum immaterialis sit potentia) nonnisi indirecte, (eam videlicet a propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo) voluntatem trahere, et ad malum impellere possunt.

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sesitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest; et hoc dupliciter: uno quidem modo secundum quamdam abstractionem; cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur judicium gustus; unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est in corp, art., quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest: sicut dictum est in corp. art. Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam. — (*Mal. quaest.* 3, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est debilis (1), et cito transiens.

2. Praeterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Praeterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut: *Omnis homo, et non omnis homo.* Sed duae opiniones, quae sunt contradictoriae, sunt contrariae, ut dicitur in 2 Periherm., cap. ult. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Praeterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in 1 Posteriorum (text. 2). Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium (1). Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Praeterea, *ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae* secundum Philosophum in princ. lib. 1 Periherm. Sed homo in passione existens frequenter confitetur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et aestimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus Roman. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quae est in membris, est concupiscentia; de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Concl. Possunt saepe numero passiones appetitus sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire: vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 2, in princ.), quod scientia nunquam posset superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. 14, 22: *Errant qui operantur malum.*

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. 12, 47: *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis;* et Jacobi 4, 17, dicitur: *Scienti bonum facere, et non facienti, pecca-*

(1) Nicolai, *mobilis.*

(1) Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplendum censent: *Hunc actum non esse faciendum.*

tum est illi, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in 7 Ethic., cap. 3. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est, quaest. 76, art. 1. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari, hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare: quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari in quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter: primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est, (art. praec.); secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et irae sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo; actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 3, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde ea durante assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 3, a med.).

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate. — (*Inf., quaest.* 85, *art.* 3, *ad* 4; *et* 2, *dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et in Exp. lit., fin.; et* 4, *dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 8, *ad* 3, *et art.* 9, 10, 11 *et* 12, *corp., et Psalm.* 9, *corp.*, 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Praeterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur in Psalm. 77, 39: *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione.

3. Praeterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quae ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. 4, 7: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius, in 4 lib. de Tuscul. QQ. (ante med., et deinc.), passiones animae *aegritudines* vocat. Aegritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Concl. Cum passiones sint quaedam animae aegritudines rationis regulam impedientes; quaecumque peccata ex passione procedunt quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animae, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivae et motivae corporis; unde et membrum

dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in 10 de Historiis animalium (cap. 1, circa princ). Unde et infirmitas animae dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae, ita et partes animae dicuntur esse inordinatae, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animae.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus in 7 Ethic., (cap. 8, circa princ.), comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est major infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.). Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri vel non assentiri his in quae passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo praedicto (in corp. art., et art. 1 hujus quaest.).

ARTICULUS IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati. — (*Inf. art.* 5, *corp., et qu.* 84, *art.* 2, *ad* 3, *et* 2-2, *qu.* 25, *art.* 7, *ad* 1, *et qu.* 153, *art.* 5, *ad* 5; *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 1, *corp., et Mal. qu.* 8, *art.* 1, *ad* 19.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde praecipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev. 19. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 7, 8: *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*; ubi Glossa ord. (ex lib. de Spiritu et Litt., cap. 4), dicit quod *bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet;* quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est, qu. 3, art. 2, et qu. 23, art. 4. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Praeterea, Augustinus super illud Psalm. 79, *Incensa igni, et suffossa*, dicit quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante.* Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Praeterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei (cap. 28, in princ., et in Psal. 64, 4, princ.), quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.* Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Concl. Cum omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest., 75, art. 1, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati; secundum August. (loc. cit., in arg. *Sed cont.*).

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, respicit (1) pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse, ex Ethic. 9, c. 4; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae. — (*Inf. qu.* 108, *art.* 3, *ad* 4, *et* 2, *dist.* 32, *qu.* 2, *art.* 1, *et Mal. qu.* 8, *art.* 1, *ad* 23.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse *con-*

(1) Al., *recipit.*

cupiscentia carnis, concupiscentia oculornm, et *superbia vitae:* quia secuudum Apostolum, 1, ad Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed supernia vitae sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Praeterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur. secundum illud Dan. 13, 56: *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Praeterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est, qu. 30, art. 2. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus*, et aliorum sensuum.

4. Praeterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est art. praec., ad 3. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

Concl. Quum triplex sit inordinatus appetitus boni. qui causa est omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitae, fatendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem duplicitcr est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati: uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est, quaest. 23, art. 1. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est, qu. 30, art. 3: una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi, sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis (1), sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et haec quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum;* sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest, ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in 10 Conf. (cap. 35, parum a princ.), sive referatur ad concupiscentiam rerum, quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitae*; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicetur (qu. 84, art. 2, et 2-2, quaest. 162, art. 1).

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quae sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis (1) conformantur concupiscentiae animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitae* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (quaest. 84, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest, cujuscumque apprehensivae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in 1 Metaph. (in princ.), et et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut August. dicit in libro de Verbis Domini (serm. 133, a med.).

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est, quaest. 25, art. 2, et quaest. 29, art. 2; et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tamquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem. — (*Sup., quaest. 25, art. 3, ad 3, et quaest. 47, art. 2, corp., et Ver. quaest. 26, art. 7, et Mal. quaest. 3, art. 11.)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est art. praec. Ergo quanto est intensior passio, tanto est majus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Praeterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Praeterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiae vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum, lib. 14 de Civ. Dei (cap. 12, in fin.).

(1) Ita Mss. et exempla plurima. Al., *acceptationis*.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolai. Edit. Rom. et Patav. addunt hic, *naturaliter*.

Concl. Passiones antegressae actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt: contrario sub sequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quaest. et quaest. 10, art. 3). Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto (1) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII.

Utrum passio totaliter excuset a peccato. — (*Inf., art.* 8, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 10, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quae est quaedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Praeterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est art. 2 huj. qu., et quaest. 76, art. 3. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est, quaest. 76, art. 3. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Praeterea, infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Apostolus, Rom. 7, vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant; quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Concl. Passiones quae usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant: nisi fortassis passiones istae fuerint voluntariae; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat; alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur: primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.). Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est, quaest. 17, art. 9. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Ut non quaecumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, seu ad inferiorem concupiscentiae motum; vellet enim homo nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7, 19: *Quod odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae, quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum;

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav. Nicolai cum Theologis, *quando*.

quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.), quae est quaedam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale. — (*Mal. quaest.* 3, *art.* 10, *et* 3 *Ethic.*, *lect.* 17.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Praeterea, causa est potior effectu (1). Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est, quaest. 74, art. 4. Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Praeterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet, art. 1 et 2, hujus quaest. Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7, 5, quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.* Hoc autem est proprium quod peccati talis quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale.

Concl. Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cum quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est, quaest. 72, art. 5, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere; potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est art. praec.; unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, idest, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est art. 6 hujus quaest., ad 1; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

(1) Ita ex cod. Camer, Theologi, Nicolai, et edit. Patavinae. Edit. Rom. cum cod. Alcan aliisque *Causa non est potior effectu.*

QUAESTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUAE EST MALITIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare; 2.° utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia; 3.° utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu; 4.° utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia. — (2-2, *quaest.* 161, *art.* 2, *corp.*, *et* 3 *p.*, *qu.* 88, *art.* 4, *corp.*, *et* 2, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp.*, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 8, *ad* 4, *et quaest.* 3, *art.* 2, *per tot.*, *et art.* 4, *corp.*, *et ad* 7 *et* 8, *et ad Rom.* 2, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae seu certae malitiae. Sed *omnis malus est ignorans,* secundum Philosophum, lib. 3 Ethic. (cap. 1, a med.); et Prov. 14, 22, dicitur: *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap, de divin. Nom., part. 4, lect. 14 et 22, quod *nullus intendens ad malum operatur.* Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Praeterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job 34, 27: *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

Concl. Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut (1) ex defectu intellectus,

(1) Ita Mss. et edit. passim. Theologi removent *sicut.*

puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod patiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est in corp. art.; et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho, lib. 5 Eth. (cap. 1, a princ.), nominatur *malitia,* sicut habitus bonus nominatur *virtus;* et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet, quaest. 75, art. 4, ad 3.

ARTICULUS II.

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. — (*Inf.*, *art.* 3, *et Rom.* 1, *lect.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Praeterea, *actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

3. Praeterea, in his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. 2, 14: *Qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis:* et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *poenitudine* enim *replentur pravi*, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4, sub fin.). Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Concl. Cum habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse *quo quis utitur cum voluerit* (ut sup., quaest. 60, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

(1) Ita Mss et editi passim. Theologi, *eligibile.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. — (*Sup., art.* 2, *et Rom.* 1, *lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic. (cap. 9, a med.), quod *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit,* scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum.* Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Praeterea, Origenes dicit in 1 Periarchon (sive de Principiis, cap. 5, in fin.), quod *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

5. Praeterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est quaest. praec., art. 5. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

Concl. Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter: uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiae tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturae in ipso (1). Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae, vel propter timorem gehennae, remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet; sed praesupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturae, sed bonum potest esse sine malo culpae perfecte (2).

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione. — (*Sup., quaest.* 47, *art.* 2, *corp., et* 2-2, *quaest.* 7, *art.* 3, *corp.; et* 2, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp., fin., et Mal. quaest.* 3, *art.* 13, *et quol.* 2, *art.* 15, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita editi passim. Codex Alcan.: *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturae in ipsis.*
(2) Al., *perfectae.*

ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quae est maxima, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 8, a med.); habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Praeterea, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Praeterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem poenam meretur, secundum illud Job 34, 26: *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpae. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

Concl. Peccantes ex malitia, cum ipsum eorum peccatum sit maxime voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione, quam peccantes ex passione; gravius quoque his peccare dicuntur.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, caeteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis quanto fuerit vehementior malitia; ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit; et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus in 7 Ethic. (cap. 9 vel 8, in princ.), comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est, quaest. 76, art. 4. Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (1); sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est art. 2 et 3 hujus quaest., et ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUAESTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis. Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit causa peccati; 2.° utrum actus peccati sit a Deo; 3.° utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis; 4.° utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur, vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit causa peccati. — (*Inf.*, *quaest.* 80, *art.* 1, *corp.*, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus, Rom. 1, 28, de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt;* et Glossa (August. lib. de Grat. et lib. Arbitr., cap. 21, ibid.) dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.* Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Praeterea, Sap. 14, 11, dicitur: *Creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in 1 habitum est, qu. 44, art. 1, videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Praeterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati quod ipse sit causa mali poenae; de isto enim malo dicitur Isaiae 45, 7, quod *Deus est creans malum:* et Amos 3, 6: *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinae bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpae.

Sed contra, Sap. 11, 25, dicitur: *Nihil odisti*

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Pat. 1712. Alia Patav. 1698, cum Rom. et Nicolai: *Quasi ex exteriori defectu voluntatis.*

eorum quae fecisti. Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. 14, 9: *Odio est Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati.

Concl. Cum Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directe vel indirecte causa peccati esse.

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. 3, 18, speculatori dicitur: *Si non dixeris impio: Morte morieris...., sanguinem ejus de manu tua requiram.*

Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, cap. 1 de div. Nom. (vers. fin. lect. 3); unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata; quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare.

Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de Grat. et lib. Arb., unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum,* sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est in corp. art. Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur: *Creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum,* haec praepositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum; unde subditur: *Et in muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod poena opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinae; et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit a Deo. — (*Inf.*, *quaest.* 80, *art.* 1, *corp.*, *et* 1, *dist.* 40, *quaest.* 4, *art.* 2, *et dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 1, *et* 2. *dist.* 37, *quaest.* 2, *et dist.* 44, *q.* 1, *art.* 1, *et* 3, *cont.*, *cap.* 162, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 2, *et Rom.* 11, *lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de Perfect. justitiae (cap. 11, circ. med.), quod *actus peccati non est res aliqua.* Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Praeterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati; *nullus* enim *intendens ad malum operatur,* ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est art. praeced. Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Praeterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet, quaest. 18, art. 2 et 8. Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est art. praec. Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum,* ut Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 4 et 9, in fin.). Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Concl. Cum actus peccati sit ens, necessario est a Deo; sed defectus est a causa creata.

Respondeo dicendum, quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo Ente, ut patet per Dionysium, 5 cap. de div. Nom., lect. 1 et 2. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra, quaest. 72, art. 1, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis. — *(1 p, , qu. 23, art. 3, et 2-2, quaest. 15, art. 1, et 1, dist. 40, quaest. 4, art. 2, et 3 cont. , cap. 162, et Ver. quaest. 24, art. 10, corp. , et Joan. 11, lect. 6, et Rom. 1, lect. 7, et cap. 9, lect. 2, et 1 Cor. 4.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excaecationis et indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quaest 3, quod Deus non est causa ejus quo homo fit deterior (1). Sed per excaecationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

2. Praeterea, Fulgentius dicit (lib. 1 de dupl. Praedest. , ad Monimum, cap. 19, ad fin.), quod *Deus non est ultor illius rei cujus est auctor*. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. 3, 27: *Cor durum male habebit in die novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Praeterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiae 2, 21: *Excaecavit enim eos malitia eorum;* et etiam diabolus, secundum illud 2 ad Cor. 5, 4: *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium;* quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Isai. 6, 10: *Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava;* et Rom. 9, 18, dicitur: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Concl. Deus est causa excaecationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

Respondeo dicendum, quod excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis.

Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* sicut sol est universalis causa illuminationis corporum: aliter tamen et aliter; nam sol agit illuminando per necessitatem naturae, Deus autem agit voluntarie per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo cujus fenestrae sunt clausae; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol; non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis; quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus; ideo quantum ad visum ponitur *excaecatio;* quantum ad auditum, *aurium aggravatio*; quantum ad affectum, *obduratio.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum excaecatio et induratio ex parte subtractionis gratiae sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam haec incurrit, sicut et caeteras poenas.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excaecationis meritoria , sicut culpa est causa poenae; et hoc etiam modo diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excaecatur et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excaecatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench. (cap 11, circ. princ.), quod *Deus cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excaecationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est art. praec. Ergo haec ordinantur ad salutem ejus qui excaecatur vel obduratur.

2. Praeterea, Sap. 1, 13, dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum.* Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

3. Praeterea, *Deus non est personarum acceptor,* ut dicitur in Act. 10, 34. Sed quorumdam excaecationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorumdam Judaeorum, qui excaecati sunt, ut Christo non

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai, *per quod.* Edit. Rom. et Patav., *quod homo sit deterior.*

crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 2, ut patet per Augustinum in lib. de QQ. evangel. (scilicet secundum Matth. quaest. 14). Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona,* ut dicitur Rom. 3. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

Concl. Excaecatio, cum sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem: excaecatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem; ut in peccatum lapsi humiliter poenitentiam agant, et ad Deum convertantur.

Respondeo dicendum, quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia cap. 22, 24 et 28.

Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excaecatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* sicut dicitur Rom. 8. Unde quantum ad quosdam, excaecatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut August. dicit in lib. de QQ. evang. (loc. cit. in arg. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala quae Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et poenam damnatorum ordinat ad gloriam justitiae suae.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suae justitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est; quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiae est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est, qu. 23, art. 5, ad 3.

Ad quartum dicendum, quod mala culpae non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

QUAESTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum diabolus sit directe causa peccati; 2.° utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo; 3.° utrum possit necessitatem peccandi inducere; 4.° utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi. — (*Sup., quaest.* 75, *art.* 3, *et* 3 *p., quaest.* 8, *art* 7, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 3 *et* 4, *et quol.* 3, *art.* 8, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit 4 de Trinit. (cap. 12, in princ.), quod *diabolus suae societati malignos affectus inspirat;* et Beda super Act. (super illud cap. 5: *Anania, cur tentavit,* etc.), dicit quod *diabolus animam in affectum malitiae trahit;* et Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono (cap. 41, in fin , et lib. 3, cap. 5), quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.* Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Praeterea, Hieronymus dicit (lib. 2 cont. Jovinian., cap. 2, a med.), quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali.* Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Praeterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicae (scilicet cap. 18, lib. 7, a princ.): *Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii.* Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat in lib. 1 de liber. Arb., cap. 11, circ. princ., et in 3, cap. 17 et 18, quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate.* Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Concl. Cum catenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam vero hominis voluntatem non necessario moveat; non potest diabolus directe vel sufficienter causa esse homini peccandi.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus; quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est, quaest. 9, art. 3, 4 et 6, a duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est qu. 79, art. 1. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus.

Ex parte autem objecti potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem, tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum;

alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est, qu. 10, art. 1 et 2. Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad effectum peccati

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilie proponentis.

ARTICULUS II.

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando. — (*Mal. quaest.* 3, *art.* 4, *et quaest.* 16, *art.* 2, *et quol.* 3, *art.* 8, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Praeterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturae a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut in 1 dictum est, qu. 110, art. 4. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae in exterioribus sensibus apparent.

3. Praeterea, interiores actus animae sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in 1 habitum est (implic. qu. 111, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit: quia formae imaginariae tamquam magis spirituales, sunt digniores quam formae quae sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae in primo habita sunt, quaest. 110, art. 2, et qu. 111, art. 2, et art. 3, ad 2. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Concl. Quum ipsi phantasiae imaginarias quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interius instigando ad peccandum inducere potest.

Respondeo dicendum, quod interior pars animae est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est, art. praec., et p. 1, qu. 111, art. 1, quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato; quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo lib., quaest. 110, art. 3, quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno et Vigilia (vel lib. de Insomn., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.* Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a daemonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem lib. (ut sup., cap. 2, versus fin.), dicit: *Amantes modica similitudine in apprehensione rei amatae moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum; quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitae semper sint ab aliquo principio intrinseco,

tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animae vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est in corp. art.

Unde patet responsio ad tertium, quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. — (*Mal. quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 9, *et art.* 4, *corp.*, *et quaest.* 16, *art.* 2, *ad* 10, *et art.* 12, *ad* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job 41, 24: *Non est potestas super terram quae ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Praeterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repraesentantur: quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in lib. 3 de Anima (text. 40 et 39). Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est art. praec., et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in libro 83 QQ. (qu. 12, circ. princ.), quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhaeret sonis, infundit se saporibus.* Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Praeterea, secundum Augustinum, libro 19 de Civ. Dei (cap. 4, ante med.), *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et caeteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. praec.). Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. ult., 8: *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis cognitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Praeterea, Jacobi 4 similiter dicitur: *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis*: quod nec recte aut vere diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquam resisti posset, nec a resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

Concl. Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus, resistite diabolo et fugiet a vobis, si homo tentationi ejus necessario succumberet; fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 6. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est, qu. 9, art. 6.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. — (1 *p.*, *qu.* 63, *art.* 2, *corp.*, *et qu.* 114, *art.* 3, *et* 3, *qu.* 8, *art.* 7, *ad* 2, *et Mal. qu.* 3, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19, quod *multitudo daemonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.*

2. Praeterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joan. 8, 34: *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur a quo est superatus*, ut dicitur 2 Petr. 2, 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Praeterea, Gregorius dicit, libro 4 Moral. (cap. 10, a med.), quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente.* Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 82: *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Concl. Est quidem daemon occasio omnium peccatorum cum primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes, lib. 3 Periar., cap. 2, probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUAESTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda occurrunt: primo de ejus traductione; secundo de ejus essentia; tertio de ejus subjecto.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros; 2.° utrum omnia peccata, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur; 3.° utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur; 4.° utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur; 5.° utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros. — (3 *p., qu.* 19, *art.* 4, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 4, *cont., cap.* 50, 51 *et* 52, *et Mal. qu.* 4, *art.* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 201, 202, 203 *et* 204, *et Rom.* 5, *lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18, 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Praeterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quae est subjectum culpae, non traducitur per originem, ut in 1 ostensum est, qu. 118, art. 2. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Praeterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Praeterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 5, a med.), quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam.* Dicuntur autem *natura turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

Concl. Quemadmodum originalis justitia, quae erat quoddam donum gratiae, toti humanae naturae divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tamquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris (ut lib. 1 Retract., cap. 9, ad fin., et lib. de peccat. Merit. et Remiss., cap. 9, et lib. 1 cont. Jul., cap. 3, et lib. 3, cap. 1, et lib. de Dono persever., cap. 11 et 12).

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectae animae derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subjectum.

Sed omnes hujusmodi viae insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in ejus voluntate, amitteret ra-

tionem culpae obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 5, a med.), nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *de Specie*, circ. med.), quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale*, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum naturae*, secundum illud Ephes. 2, 3: *Eramus natura filii irae.*

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1), quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quae jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

(1) Ita optime codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *humanae naturae.*

ARTICULUS II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros. — (2, dist. 20, quaest. 2, art. 3, ad 1, et dist. 32, quaest. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 52, ad 12, et Mal. quaest. 5, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Poena enim nunquam debetur nisi culpae. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. 20, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine laesae majestatis filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Praeterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio; sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Praeterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturae principiis, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult., 11: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Concl. Quia solum primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et peccatum naturae et originis vocatur) caetera vero ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solum personam vitiant, non naturam (unde et pure personalia vocantur); recte solum primum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur.

Respondeo dicendum, quod Augustinus quaestionem movet in Enchir., cap. 46 et 47, et insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, praeter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit; sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.).

Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia originalis, sicut in 1 dictum est, quaest. 100, art. 1, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est, sed solum quantum ad id quod personae est, idest, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (seu ad Auxilium), nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. Sed poena corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines. — (1 *p., quaest.* 100, *art.* 1, *corp., et* 3, *quaest* 32, *art.* 8, *et quaest.* 52, *art.* 7, *ad* 2, *et quaest.* 68, *art.* 9, *corp., et* 2, *dist.* 51, *quaest.* 1, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 5, *quaest.* 4, *art.* 2, *et* 4, *cont., cap.* 50 *et* 52, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 6, *et quol.* 6, *art.* 7, *et Rom.* 5, *lect.* 3, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur; illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur 1 Thessalon. 4, 14: *Nos, qui vivimus, non praeveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Praeterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Praeterea, donum Christi est majus quam peccatum Adae, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Concl. Omnes homines praeter solum Christum ex Adam per originem procedentes, originale peccatum ex Adam contraxisse, firmiter credendum est.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem, quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius et convenientius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur (quem non absolvit; vide Supplem., quaest. 78, art. 2. arg. 5).

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quae incipit: *In ipso jam perfectionis artic.*, ante med.), dicendum est ad argumentum, quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV.

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum. — (2, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 3, *et dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 4, *et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa (ord. August.) Genes. 5, quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Praeterea, peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Praeterea, peccatum originale a primo parente pervenit inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem;* quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, 10 super Gen., ad litt., cap. 18, 19, 20.

Concl. Cum originale peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculose ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est art. 1 et 3 hujus quaest., peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione (1). Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum *corpulentam substantiam*, sed non secundum *seminalem rationem*, ut dictum est in corp. art., et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V.

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. — (2, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 1, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 7, *ad* 4 *et* 5, *et Rom.* 5, *lect.* 3, *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3, *med.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Praeterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in 2 de Generatione animalium (cap. 1, parum a princ., et cap. 4). Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Praeterea, Damascenus dicit in lib. 3 orthod. Fid., cap. 2, quod *Spiritus sanctus praevenit* (1) *in Virginem* de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quae primo peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Concl. Quoniam peccatum originale a patre (qui activum in generationem principium est) non a matre quae materiam tantummodo, secundum philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros: e converso autem esset si Adam et non Eva peccasset.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex praemissis patet. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quaest., quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est art. praec., quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est, qu. 97, art. 1, sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non

(1) Ita editi passim, Mss. adstipulantibus. Nicolai hic et infra ter corrigit, in *generante*.

(1) Ita editi passim. Cod. Alcan., *pervenit*. Al., *provenit*. Item cum textu Damasceni, *supervenit*.

peccante, peccatum originale non trasfunderetur in posteros propter peccatum Evae, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiae; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praeveniens in Beata Virgine (1), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud Psal. 92, 5: *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

QUAESTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam; et circa hoc quaeruntur quatuor; 1.° utrum originale peccatum sit habitus; 2.° utrum sit unum tantum in uno homine; 3.° utrum sit concupiscentia; 4.° utrum aequaliter sit in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum sit habitus. — (1, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 30, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 2, *et Verit. quaest.* 20, *art.* 1, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiae, ut Anselmus dicit in libro de Conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26, et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Praeterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpae quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

3. Praeterea, in malis actus semper praecedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Baptismo puer. (seu de peccat. Mer. et Remis. lib. 1, cap. 39, et serm. 45 de Temp.), quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes.* Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Concl. Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quaedam inordinata naturae dispositio et languor consequens originalis justitiae privationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 50, art. 1, duplex est habitus: unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturae ex multis compositae secundum quod bene se habet vel male ad aliquid; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consitit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (1).

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus; originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est quaest. praec., art. 1. Hujusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiae, quae prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personae), sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata. — (2, *dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 1, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 1, *corp.*, *fin.*, *et art.* 2, *princ.*, *et art.* 8, *ad* 1, *et Psal.* 31, *et Rom.* 4, *lect.* 1, *et cap.* 5, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 50, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Praeterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Praeterea, peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subjecta peccati, ut ex praemissis patet,

(1) Nicolai per parenthesim: *Sive superveniens in Beatam Virginem.*

(1) Al., *contrarius.*

quaest. 74. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 29: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi,* quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

Concl. Est unum secundum speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum: diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra, quaest. praec., art. 2, quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati: in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in aegritudine corporali; sunt enim diversae agritudines specie, quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione pulmonis vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiae, per quam sublata est subjectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur *in peccatis,* secundum illum morem divinae Scripturae, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. 2, 20: *Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri;* vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia hujusmodi; vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest, per propriam formam, ad contraria, sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis: sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, soluta harmonia originalis justitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius; sicut et justitia originalis continebat omnes animae partes in unum; et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

ARTICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia. — (*P.* 3, *quaest.* 23, *art.* 1, *corp., et* 2, *dist.* 30, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp., et ad* 4, *et in Expos. litt., et dist.* 31, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 3, *et dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1, 3 *et* 4, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 7, *corp., fin., et quaest.* 4, *art.* 2, *per tot., et art.* 4, *ad* 2, *et art.* 6, *ad* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 4 et 30. Sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Praeterea, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum,* ut patet per Apostolum, Rom. 7. Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra habitum est, quaest. 23, art 4. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Praeterea, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est art. praec., ad 1. Sed intellectus est supremus inter animae partes, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic., cap. 7. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract. (cap. 15, parum a princ.): *Concupiscentia est reatus originalis peccati.*

Concl. Cum originale peccatum justitiae originali opponatur, nihil aliud formaliter est quam justitiae originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero, aliarum animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quae communi nomine concupiscentia dici potest.

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. praec.), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est, quaest. 9, art. 1. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia.* Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum

est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 25, art. 1, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est, quaest. 25, art. 2, ad 1; et ideo concupiscentiae attribuitur tamquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est, quaest. 80, art. 2. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus. (2, *dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est art. praec. Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

2. Praeterea, peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit *magis* et *minus*. Ergo peccatum originale recipit *magis* et *minus*.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de Nup. et Concupiscent., cap. 23 et 24, quod *libido transmittit originale peccatum in prolem.* Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est quaest. praec., art. 2. Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Concl. Originale peccatum cum sit privatio originalis justitiae, in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis justitiae; aliud autem est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit *magis* et *minus*, quia totum donum originalis justitiae est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt *magis* et *minus*, sicut supra dictum est, quaest. 73, art. 3. Similiter etiam nec quantum ad secundum; aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae; relationes enim non recipiunt *magis* et *minus*. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod, soluto vinculo originalis justitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis justitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est hic sup.

Ad secundum dicendum, quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiae; et talis libido in omnibus est aequalis.

QUAESTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima; 2.° si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas; 3.° utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliae potentiae animae; 4.° utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima. — (2, *dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 3, *et dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *et dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 2 *et* 4, *et quaest.* 2, *art.* 1, *per tot.*, *et Ver. quaest.* 25, *art.* 6, *corp.*, *et quaest.* 27, *art.* 6, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 3 *et* 4, *et Rom.* 5, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiae in carne consistit; dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Praeterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Praeterea, peccatum originale ex primo pa-

rente contrahimus, prout in eo fuimus secundum *rationem seminalem.* Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in carne.

4. Praeterea anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Praeterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 18: *Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

Concl. Cum originale peccatum sit quaedam culpa, nonnisi in anima, quae sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest: in Adam vero ut in principali causa: in semine vero et carne ut instrumento.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, quaest. 81, art. 1, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpae; sicut ex voluntate gulae provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae. Sic igitur cum anima possit esse subjectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpae, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

(1) Al., *pervenit.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 Retract. (cap. 26, vers. fin.), Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet poenae, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subjectum culpae, sed solum poenae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima hujus hominis non fuit secundum *seminalem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune praefertur bono singulari; unde Deus secundum suam sapientiam non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animae; praesertim cum natura animae hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in 1 habitum est, quaest. 118, art. 3. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animae quam in potentiis. — (*Inf.*, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 31, *qu.* 2, *art.* 1, *et Ver. quaest.* 25, *art.* 6, *corp.*, *et quaest.* 27, *art.* 6, *ad* 2, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Praeterea, peccatum originale opponitur originali justitiae. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animae, quae est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae quam in ejus essentia.

3. Praeterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis

est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in ejus essentia.

4. Praeterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est quaest. 82, art. 3. Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est, quaest. 81, art. 1. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in 1 habitum est, quaest. 76, art. 1. Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Concl. Cum anima sit, quam primo ut generationis terminum origo attingit secundum suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est.

Respondeo dicendum, quod illud animae est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati.

Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in 1 habitum est, quaest. 76, art. 1. Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae; erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quae etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quae sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quaest. 82, art. 3).

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. — (Inf., art. 4, ad 1, et 2, dist. 30, quaest. 1, art. 3, corp., et ad 4, et Ver. quaest. 25, art. 6, corp., et quaest. 27, art. 6, ad 2, et Mal. quaest. 4, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter caeteras potentias animae videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Praeterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Praeterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tamquam priorem.

Sed contra est, quod justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali, (cap. 3, a med.). Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Concl. Quoniam prima merendi ac demerendi radix, est voluntas; ideo peccatum originale secundum eam quam ad actum habet, inclinationem consideratum, immediate post essentiam animae quae primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhaerentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est art. praec. Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animae.

Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supra dictis patet, quaest. 74, art. 1 et 2. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde oportet quod sua (1) potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum; unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tamquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas praecedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum; quae quidem motio pertinet ad peccatum.

(1) Nicolai., *ejus potentia.*

ARTICULUS IV.

Utrum praefatae potentiae sint magis infectae quam aliae. — (2, *dist.* 24, *quaest.* 2, *art.* 3, *et dist.* 31, *quaest.* 4, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et Ver. quaest.* 25, *art.* 6, *corp.*, *et Mal. qu.* 4, *art.* 2, *ad* 12, *et art.* 3, *ad* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedictae potentiae non sint magis infectae quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subjectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Praeterea, nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult., sub fin.). Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Praeterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 Metaph. (circa princ. lib.). Sed infectio culpae primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 16, 17, 19 et 24, quod *infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur.* Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in connexione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

Concl. Quamquam omnes animae potentiae originali peccato sunt infectae; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt caeteris potentiis magis infectae.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio praecipue *infectio* nominari solet, quae nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, *infectiones* dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 1. Unde potentiae quae ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Hujusmodi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est art. praec. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

QUAESTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum; 2.° utrum superbia sit initium omnis peccati; 3.° utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata; 4.° quot et quae sint capitalia vitia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. — (*Infr.*, *art.* 2, *circ. fin.*, *et art.* 3, *ad* 1, *et art.* 4, *ad* 4, *et* 2-2, *qu.* 119, *art.* 2, *ad* 1, *et Mal. qu.* 8, *art.* 1, *ad* 1, *et qu.* 23, *art.* 1, *ad* 3, *et Rom.* 7, *lect.* 2, *et* 1, *Cor.* 11, *lect.* 4, *fin.*, *et* 1 *Eth.*, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quae est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in 1 Ethic. (cap. 3, circ. fin.). Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Praeterea, frequenter invenitur quod avaritia, quae *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis peccatis; puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apost., 1 ad Timoth. ult., 10: *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Concl. Quoniam divitiis juvatur homo ad fovendu quaecumque peccati desideria, eaque perficienda; ideo cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur: uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum; alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est quaest. 71, art. 6, et qu. 72, art. 1. Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et haec quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est, quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (1) desiderium cujuscumque peccati; eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle. 10, 19: *Pecuniae obediunt omnia.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati.*

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiae propter se quaerantur tamquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione praedicta (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati. — (*2 2, qu.* 162, *art.* 2, *et art.* 3, *ad* 1, *et art.* 7, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 8, *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *corp., et Rom.* 1, *lect.* 8, *fin., et cap.* 7, *lect.* 4, *et* 1, *Cor.* 11, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est art. praec. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

(1) Ita cum cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. ann. 1698. Al., *habendi;* item, *adipiscendi;* Garcia, *adimplendi.*

2. Praeterea, Eccli. 10, 14, dicitur: *Initium superbiae hominis est apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Praeterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. ult., et in Psalm. 64, a princ. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15: *Initium omnis peccati est superbia.*

Concl. Quoniam inordinate se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tamquam finem (qui licet ultimus in executione, primus tamen est in intentione) desiderat; recte ex hac parte superbia, quae inordinatus est propriae excellentiae appetitus, initium omnis peccati ponitur.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae; et sic dicunt quod est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus praecepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturae; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix*; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus praecepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus;* et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est (qu. 1, art. 1, ad 1, et art. 3, ad 2, qu. 20, art. 1, ad 2, et qu. 57, art. 4). Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est art. praec.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod *apostatare a Deo* dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis; ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam

in rebus temporalibus: et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra se ipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiae species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III.

Utrum praeter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quae dici debeant capitalia. (*Inf., art. 4, et locis ibi citatis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praeter superbiam et avaritiam non sint quaedam alia peccata specialia quae dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in 2 de Anima (text. 38); nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Praeterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra inquantum a capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis: et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Praeterea, capitalia crimina dicuntur quae capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, (cap. 17, versus fin.), enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse *capitalia*.

Concl. Non tantum avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quaecumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.

Respondeo dicendum, quod *capitale* dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium et directivum *caput* vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra dictum est, quaest. 18, art. 6, et quaest. 72, art. 6. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius, 31 Moralium (cap. 17, a med.), hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite: quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur *radix*, et superbia quae dicitur *initium*; sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro de Natura boni, cap. 4, est *privatio modi, speciei et ordinis*. Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum: et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia. — (*2, dist. 42, quaest. 2, art. 3, et Mal. quaest. 8, art. 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria*. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est, quaest. 61, art. 2 et 3. Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Praeterea, passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut supra dictum, est, quaest. 77. Sed passiones animae principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quae pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Praeterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Praeterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est, art. 2 hujus quaest. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Praeterea, quaedam peccata committuntur quae ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, 31 Moral. (cap. 17, versus fin.).

Concl. Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines, habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur: quae sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae fi-

nalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum: et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directe et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, et quasi per aliud; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum.

Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur *inanis gloria;* aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur *gula;* aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur *luxuria;* tertium bonum est exterius, scilicet divitiae, et ad hoc ordinatur *avaritia.* Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter, bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quaedam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *superbia* vel *inanis gloria.* Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 7, et in 10, cap. 6, 7, et 8, et hanc appetunt *gula et luxuria.*

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est *acedia,* quae tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam,* quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est *ira.* Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tamquam principalissimae passiones, ut supra habitum est, qu. 25, art. 4.

Ad tertium dicendum, quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod superbia est *initium omnis peccati,* secundum rationem finis, ut dictum est art. 2 hujus qu., et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis (1), sed magis ponitur velut *regina quaedam omnium vitiorum,* sicut Gregorius dicit lib. 31 Moral. (cap. 17, versus fin.). Avaritia autem dicitur *radix* secundum aliam rationem, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest.

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Potest tamen dici, quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1 et 2. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod *non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

QUAESTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus peccati; et primo de corruptione boni naturae; secundo de macula animae; tertio de reatu poenae.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum bonum naturae diminuatur per peccatum; 2.° utrum totaliter tolli possit; 3.° de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum; 4.° utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati; 5.° utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati; 6.° utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum diminuat bonum naturae. — (1 p. quaest. 48, art. 4, et 2, dist. 3, quaest. 2, art. 1, ad 5, et dist. 30, quaest. 1, art. 1, ad 1, et 5, dist. 20, art. 1, quaest. 1, ad 2, et cont., cap. 12, et Mal. quaest. 2, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed bona naturalia in daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

2. Praeterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit *aliis.* Editi: *Non quasi universale vitium connumeratur aliis,* etc.

voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

3. Praeterea, peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suae naturae.

4. Praeterea, nullum accidens agit in suum subjectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod, sicut dicitur Lucae 10, *homo descendens ab Hierusalem in Jericho,* idest, in defectum peccati, *expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus,* ut Beda exponit (ut habet Gloss. ordin., sed non sub ejus nomine). Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Concl. Inter naturae bona, aliud (utpote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum: aliud (cujusmodi sunt principia naturae ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae; ut sunt potentiae animae et similia) nec sublatum est nec diminutum per peccatum: aliud denique (cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.

Respondeo dicendum, quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, qu. 63, art. 1. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae.

Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est, qu. 51, art. 2. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturae, quod est *esse, vivere et intelligere,* ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum (1).

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, quaest. 51, art. 2, cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 77, art. 1, et qu. 80, art. 2; et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quod objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., *ad Deum.*

ARTICULUS II.

Utrum totum bonum humanae naturae possit auferri per peccatum. — (*Inf., quaest.* 93, *art.* 6, *ad* 1, *et p.* 1, *quaest.* 48, *art.* 4, *et* 2, *dist.* 6, *art.* 4, *ad* 3, *et dist.* 34, *art.* 5, *et Mal. qu.* 2, *art.* 12, *et* 3 *cont., cap.* 118.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Praeterea, eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto et de partibus; sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Praeterea, bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 13 et 14, quod *malum non est nisi in bono.* Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis vel gratiae, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Concl. Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis; ita bonum naturae, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax

peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in 1 Physic. (text. 37), quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum, quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est, art. praec. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem haec inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum: secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam; sicut etiam in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae inqnantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturae ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia. — (Inf., art. 5, corp., et Mal. quaest. 2, art. 2, corp., fin., et Gal. 3, lect. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.* Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causae peccatorum, ut ex supra dictis patet, qu. 76, art. 1, et qu. 77, art. 3 et 5, et qu. 78. Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Praeterea, *malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Praeterea, *concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo *concupiscentia* non debet poni vulnus naturae.

4. Praeterea, dictum est qu. 77, art. 3, quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed *concupiscentia* passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Praeterea, Augustinus in libro de Natura et Gratia (cap. 67, a med.), et libro 1 Retract. (cap. 9, a med.), ponit duo poenalia animae peccantis, scilicet *ignorantiam et difficultatem*, ex quibus oritur *error et cruciatus*; quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedae (quo loco, non occurrit).

Concl. Quatuor sunt potentiae animae, quae ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quae destitutio vulneratio naturae dicitur) numero, quatuor naturae vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.

Respondeo dicendum, quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est, qu. 81, art. 2. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo distitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa distitutio *vulneratio naturae* dicitur.

Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est, qu. 74; scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae*; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae.*

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quaest., etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum

scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod *malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. 8, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 82, art. 3, ad 1, *concupiscentia* intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod *infirmitas* communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae, et impedit rationem. Sed Beda accipit *infirmitatem* stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod *difficultas*, quae ponitur ab Augustino, includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam, infirmitatem et concupiscentiam*. Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. *Error* autem et *dolor* sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

ARTICULUS IV.

Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. — (*Ver. quaest.* 1, *art.* 8, *ad* 12.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni (cap. 3, circa fin.), quod *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Praeterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est *privatio modi, speciei et ordinis*, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 4, 36 et 37. Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Praeterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. 6, 3, *Miserere, mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animae.

Concl. Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, seu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est, quaest. 5, art. 5, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse (1) et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram; unde et in 8 Metaph., (text. 10), dicitur quod *formae rerum sunt sicut numeri;* et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quaest., sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.). Unde simul privantur et diminuuntur.

ARTICULUS V.

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati. — (2-2, *qu.* 164, *et* 2, *dist.* 30, *quaest.* 1, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 4, *prol.*, *princ.*, *et dist.* 4, *qu.* 3, *art.* 1, *qu.* 5, *et* 4 *cont.*, *cap.* 52, *et Mal. qu.* 5, *art.* 4, *et opusc.* 3, *cap.* 197, 198, 199, 241, 242, *et Rom.* 5, *lect.* 3, *et Hebr.* 9, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed hujusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est quaest. 82, art. 4, cujus videntur hujusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel poenitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Praeterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpae quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 11:

(1) Ita cum cod. Alcan., aliisque editi fere omnes. Garcia depravatam putat lectionem; cur? Pro *esse*, habet *ens* edit. an. 1698.

Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

Concl. Mors caeterique in humana natura corporales defectus (cum sint praeter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantum, prout removens prohibens causae nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, quae omnem deordinationem et defectum prohibebat.

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et hujusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur in 8 Physic. (text. 32), quod divellens columnam; per accidens movet lapidem columnae superpositum; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est, qu. 97, art. 1. Et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. praec., et qu. 83, art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aequalitas causae per se causat aequalem effectum. Augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens non ostendit aequalitatem effectuum; si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali justitia, natura corporis humani relicta est sibi; et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removetur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. 8, 11: *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae. Ex parte quidem substantiae actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpae privat gratiam, quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI.

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini. — (2, *dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *fin.*, *et ad* 1, *et* 3, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 3, *et Mal. qu.* 5, *art.* 5, *et Rom.* 5, *lect.* 3, *et Hebr.* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in 10 Met., text. 26. Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Praeterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50, videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Praeterea, id quod est secundum naturam, non potest dici poena nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra dictum est (art. praec.). Ergo non sunt homini naturales.

3. Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est, in proem. hujus part., et qu. 3, art. 8. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut in 1 habitum est, quaest. 75, art. 6. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Concl. Quamquam mors, aliique corporales defectus sint citra naturam particularem; sunt tamen secundum naturam universalem homini naturales, non quidem a parte formae, sed materiae.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in 2 de Caelo, text. 37, quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum, vel alicujus superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans;* quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subjecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est, qu. 75, art. 2, et qu. 76, art. 1, ad 4. Unde ex parte suae formae naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae.

Tres autem primae rationes procedunt ex parte materiae; aliae vero tres ex parte formae. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile (1), secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit, alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quae subtiliari possit, ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae; nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae; et dono justitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est, quaest. 97, art. 1. Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est poena peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

(1) Ita cum codd. Terrac et Alcan. editi passim. Edit Rom., *incorruptibile.*

QUAESTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de macula peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum macula animae sit effectus peccati; 2.° utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima. — (*Inf.*, *qu.* 89, *art.* 1, *et* 2-2, *quaest.* 87, *art.* 6, *corp.*, *et* 4, *dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris; unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum faetidorum*, ut Augustinus dicit in libro contra quinque Haereses, (cap. 5, a med.). Sed anima humana est multo superioris naturae quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Praeterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est, qu 74, art. 1 et 2; voluntas autem est in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42). Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Praeterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiae. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 47, 22, Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua*; et Ephes. 5, 27: *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Concl. Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphorice dicitur.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum.

Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinae legis, ut ex supra dictis patet, quaest. 71, art. 6.

Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo contra lumen rationis et divinae legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret, secundum illud Oseae 9, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum: et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbrae.

ARTICULUS II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati. (*Inf., qu.* 87, *art.* 6, *corp., et ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est (art. praec., arg. 3). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Praeterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. praec. ad 4). Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Praeterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur Josue 22, 17: *An parum est vobis, quia peccatis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

Concl. Quum macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum a lumine rationis vel divinae legis; certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinae (quod fit per gratiam) homo redeat.

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati.

Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est art. praec., importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens, per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio vel habitus: remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans; et ideo statim umbra transit: sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod actus (1) peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localem distantiam. Unde, sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUAESTIO LXXXVII.

DE REATU POENAE.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de reatu poenae; et primo de ipso reatu; secundo de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum reatus poenae sit effectus peccati; 2.° utrum peccatum possit esse poena alterius peccati; 3.° utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena; 4.° utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem; 5.° an omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena; 6.° utrum reatus poenae possit remanere post peccatum; 7.° utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato; 8.° utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum reatus poenae sit effectus peccati. — (2, *dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 2, *corp., et dist.* 22, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp., et dist.* 42, *qu.* 1 *art.* 2, *corp., et in Exposit. litt.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum, cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

2. Praeterea, malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit justa, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 Conf. (cap. 12, in fin.), quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.* Sed poena non causat reatum

(1) Ita communiter Cod. Alcan., *affectus*, eumdem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens. Garcia sic ponenda censet: *Actus peccati facit distantiam a Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.*

alterius poenae, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

Sed contra est quod dicitur Rom. 2, 9: *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam quae nomine *tribulationis et angustiae* designatur.

Concl. Cum peccans agat contra ordinem rationis legisque humanae et divinae, necessario eo ipso quod peccat, aliquem poenae reatum incurrit.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente; propter quod *aquae calefactae magis congelantur,* ut dicitur in 1 Meteor. (cap. 12, circa fin.). Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur; quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri; primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam.

Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus: aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod poena consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis praeter (1) intentionem ipsius, ita et reatus poenae.

Ad secundum dicendum, quod poena quidem justa esse potest et a Deo, et ab homine inflicta; unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum; dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 18, quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae per hoc quod pervertit ordinem legis divinae vel humanae.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse poena peccati. — (2-2, quaest. 36, art. 2, ad 4, et 1, dist. 46, art. 2, ad 4, et 2, dist. 36, art. 2, et Mal. quaest. 1, art. 4, ad 1, et Rom. 1, lect. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenae enim sunt inductae, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic. (cap. ult., parum a princ.). Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Praeterea, poenae justae sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in lib. 83 QQ., qu. 82. Peccatum autem non est a Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supra dictis patet, quaest. 74, art. 1 et 2. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 11, a med.), et lib. 25 Moral. (cap. 9, circa princ.), quod *quaedam peccata sunt poenae peccati.*

Concl. Tametsi peccatum unum, alterius peccati poena per se non sit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem a voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius poena per accidens.

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, ut in 1 habitum est, quaest. 48, art. 5. Unde manifestum est, quod peccatum per se loquendo, nullo modo potest esse poena peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati tripliciter: primo quidem ex parte causae, quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena (1), et a Deo, ut supra dictum est, quaest. 79, art. 3, sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. 1, 24, dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum,* quae sunt animae passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. 5. 7: *Lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem

(1) Ita cum cod. Alcan. edit Rom. et Nicolai. Edit. Patavina cum Garcia, et praeter.

(1) Nicolai, *poena a Deo.*

duobus modis manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae. — (*Inf.*, *art.* 5, *et p.* 3, *quaest.* 86, *art.* 4, *et* 2, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 5, *et* 3, *dist.* 29, *quaest.* 1, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 46, *quaest.* 1, *art.* 2, *et* 3 *cont.*, *cap.* 147 *et* 164, *et* 4, *cap.* 95, *et opusc.* 3, *cap.* 183, *et* 188, *et Rom.* 2, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae. Poena enim justa adaequatur culpae, justitia enim aequalitas est; unde dicitur Isaiae, 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

2. Praeterea, poenae medicinae quaedam sunt, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3, ante med.). Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 6, circa med.). Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. Praeterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur (1). Sed *Deus .... non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo non puniet homines poena sempiterna.

4. Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens; non est enim secundum naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum;* et Marc. 3, 29, dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti.*

Concl. Quaecumque peccata charitatem tollunt, poenae aeternae reatum inducunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus: unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per charitatem.

Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

Ad primum ergo dicendum, quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 11, in nullo judicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium: et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Justum tamen est secundum Gregorium, l. 4 Dialog., cap. 44, quod *qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis *in suo aeterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis; sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius 4 Moral. (ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.), quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere* (1).

Ad secundum dicendum, quod poena quae etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant, secundum illud Prov. 19, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis, secundum illud Psal. 59, 6: *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae justitiae, quae hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod poena etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (2) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

ARTICULUS IV.

Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. 10, 24: *Corripe me*

(1) Ita codd. Tarrac. et Alean. Editi passim: *Nullus sapiens facit*, etc. Edit. Patav. an. 1698: *Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in se ipso delectetur.*

(1) Hinc patet, quam falso increduli dicant, justitiae legibus adversari poenarum aeternitatem. Quia scilicet nulla est proportio inter culpas unico momento patratas, ac poenas reis hominibus inflictas. Nam, in peccato duo sunt consideranda: gradus, et duratio. Gradus respicit poenae acerbitatem, duratio spatium temporis. Gravitas supplicii proportionata esse debet gravitati culpae, ita ut pro graviori peccato major, minor autem pro minori infligi debeat poena. Sed nemo dixerit supplicii gravitatem proportionatam esse debere peccato quoad durationem; quasi duratio poenae culpae diuturnitatum haud debeat excedere. Quod probat hic S. Thomas exemplo a poenis humanis deproumpto. Si igitur in peccatorum poenis infligendis non temporis spatium attendendum est, sed culpae gravitas, impiorum supplicia esse debent aeterna. Tanta enim est mortalium criminum gravitas, ut quacumque tandem ratione spectetur, mereatur poenam aeternam.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi, *ad reparationem.*

Domine, veruntamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me. Ira autem Dei vel furor metaphorice significat vindictam divinae justitiae; redigi autem in nihilum, est poena infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

2. Praeterea, quantitati culpae respondet quantitas poenae, secundum illum Deuter. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Praeterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est, quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium poenae essent aequales; non enim est infinitum infinito majus.

Concl. Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et poena peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

Respondeo dicendum, quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturae infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae justitiae, quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam justitiam, ut dictum est in corp., et art. praec. Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud 1 Cor. 13, 2: *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae; sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. — (*Sup., art. 3, et locis ibid. citatis.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. Poena enim, ut dictum est art. praec., proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est art. 3 hujus qu., videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

2. Praeterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit in Ench., cap. 93, quod *mitissima paena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur.* Sed peccato originali debetur poena perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Joan. 3, 3: *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

3. Praeterea, peccato non debetur major poena ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 39, quod *quaedam leviores culpae post hanc vitam remittuntur.* Non ergo omnia peccata poena aeterna puniuntur.

Concl. His tantum peccatis aeterna poena debetur, quae contrariantur charitati: his vero, quae praeter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus qu., peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae justitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem, quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est art. 3 hujus quaest.

ARTICULUS VI.

Utrum reatus poenae remaneat post peccatum. — (2, *dist.* 42, *quaest.* 1, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 1, *et Ver. qu.* 28, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus poenae non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenae.

2. Praeterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenae.

3. Praeterea, *poenae sunt medicinae*, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3, a princ.). Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenae.

Sed contra est quod dicitur 2 Regum 12, 13, quod *David dixit ad Nathan*: *Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David*: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.

Concl. Remota macula culpae remanet reatus, non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem, quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae justitiae, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem justitiae reducit, ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae justitiae aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas justitiae. Unde patet quod cessante actu peccati vel injuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est, quaest. 86, art. 1. Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae justitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet.

Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quae supra de voluntario et involuntario dicta sunt, qu. 6, art. 6. Dicendum est ergo, quod remota macula culpae, potest quidem remanere reatus, non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est, qu. 86, art. 2, ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur poena simpliciter; potest tamen ei deberi poena ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem justitiae, et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*).

ARTICULUS VII.

Utrum omnis poena sit propter aliquam culpam. — (3 *p.*, *qu.* 14, *art.* 1, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 30, *qu.* 1, *art.* 2, *et dist.* 36, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 2, *ad* 3, *et* 3 *cont.*, *cap.* 141, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 4, *corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Joan. 9, 3, de caeco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur caecus.* Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves poenas patiuntur, ut puta febres, daemonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena pro peccato est.

2. Praeterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in Psalm. 72, 5: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur;* et Job 21, 7: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis;* et Habacuc 1, 13, dicitur: *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se ?* Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

3. Praeterea, de Christo dicitur 1 Petri 2, 22, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus;* et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est quod dicitur Job 4, 7: *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt ? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit in 1 Retract. (cap. 9, ad fin.), quod *omnis poena justa est, et pro peccato aliquo impenditur.*

Concl. Quaevis poena sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualem, propriam, vel alterius.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, art. praec., poena potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria.

Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum.

Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiae; sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates, quae ex defectu naturae hominibus contingunt.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in 1 dictum est, qu. 48, art. 5. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid; unde non habet simpliciter rationem poenae, sed medicinae; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto; quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales adhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et poenae originalis peccati, ut dictum est in corp. art. et qu. 85, art. 5, et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam; et quod non sint aequaliter in omnibus contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut supra dictum est, qu. 82, art. 4, ad 2. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui poenis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit, 8 cap. de div. Nom., lect. 4, *divinae justitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psal. 72, 6, concluditur: *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad tertium dicendum, quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius. — (2-2, *qu.* 18, *art.* 4, *corp.*, *et ad* 1, *et* 2, *dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 46, *art.* 2, *quaest.* 3, *corp.*, *et qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 3, *et Mal. quaest.* 4, *art.* 1, *ad* 19, *et art.* 8, *ad* 6, 7, 8, 9, 12 *et* 15, *et quaest.* 5, *art.* 4, *corp.*, *et quol.* 12, *art.* 24, *ad* 1, *et Psal.* 18, *fin.*, *et Isai.* 14, *et Joan.* 9.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi 20, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me;* et Matth. 23, 35, dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Praeterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine laesae majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Praeterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis, qui simili poena puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Concl. Poenarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntarie assumit: alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato: alia denique est, quae mere poena est, qua pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est, art. praec.

Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est.

Si autem loquamur de poena quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim art. praec., quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis; inquantum sunt quaedam res eorum; ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpae, hujusmodi poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur: si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum pro quo punitur; quantum vero ad eum qui punitur, rationem me-

dicinae tantum; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat. Poenae vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio; quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit, Ezech. 18, 4: *Omnes animae meae sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quaedam res parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae; unde in Exod. additur: *His qui oderunt me*; et in Matth. 23, 32, dicitur: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori poena digni, si poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit: *In tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam, et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod poenae illae sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quaedam vel medicinae contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis dicuntur (1) puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia poenae propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est in corp. art., inquantum filius est quaedam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori poena dignus.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale, secundo de veniali secundum se.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale; 2.° utrum distinguantur genere; 3.° utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale; 4.° utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 5.° utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale; 6.° utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

(1) Alcan. et Nicolai., *debent.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. — (2, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 5, *cont.*, *cap.* 139, *fin.*, *et* 143, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, 22 lib. contra Faustum (cap. 27, in princ.): *Peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.* Sed esse contra legem aeternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Praeterea, Apostolus dicit, 1 Corinth. 10, 31: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Praeterea, quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum, 1 de Doct. christ., cap. 3 et 4. Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibid., cap. 3. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. (quaest. 30, parum a princ.). Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Praeterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in homil. super Joan. (scilicet tract. 41 a med., et in Enchir. cap. 44, in fin.), quod *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem.* Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Concl. Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et praeter illum ordinem, et ex se dignum venia.

Respondeo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere: sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut supra habitum est, (quaest. 61, art. 1, ad 3, et quaest. 72, art. 5, et quaest. 74, art. 9, ad 2), peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est quaest.

72, art. 5. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est, qu. 72, art. 5, et qu. 87, art. 5; qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam (ut supra dictum est, quaest. 87, art. 5), quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et haec dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est quaest. 87, art. 6. Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare.

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud praeceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit charitatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. (Sup., quaest. 72, art. 5, et 2, dist. 24, quaest. 3, art. 6, ad 6, et dist. 42, quaest. 1, art. 4, corp., et 4, dist. 16, quaest. 3, art. 2, quaest. 4, ad 5, et Mal. quaest. 1, art. 8, corp., et quaest. 7, art. 1, et opusc. 3, cap. 178.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est, qu. 18, art. 2 et 8. Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter; quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Praeterea, sicut dictum est supra, art. praec., peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est, qu. 76, 77 et 78. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Praeterea, supra dictum est, quaest. 74, art. 3, ad 3, et art. 10, quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quaedam genera peccatorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

Concl. Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis: sed quia actus morales non modo ex objecto, verum etiam ex dispositione agentis rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere, esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem: et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actus, quando subitus est, et non ratione deliberatus.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius, lib. de Parad. (cap. 14, a med.), quod *omne peccatum per poenitentiam fit veniale*, et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad praesens intendimus: de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere

genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est, quaest. 87, art. 5.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est, quaest. 77, art. 6, et quaest. 78, art. 4, contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest, non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est, quaest. 74, art. 10, de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae charitati, convincitur praeferre illud charitati divinae; et per consequens plus amare ipsum quam Deum: et ideo aliqua peccata ex genere quae de se (1) repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale. — (2-2, *quaest.* 24, *art.* 10, *corp.*, *fin.*, *et qu.* 186, *art.* 9, *corp.*, *et* 1, *dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 5, *corp.*, *fin.*, *et* 2, *dist.* 42, *quaest.* 1, *art.* 3, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 6, *ad* 16, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 1, *ad* 7, *et art.* 3, *corp.*, *et ad* 1, *et* 3, *et art.* 6, *ad* 5, *et quaest.* 14, *art.* 2, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Praeterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde in 2 Ethic., cap. 1 et 2, dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus.* Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est art. praec. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Praeterea, si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 19, 1: *Qui spernit minima, paulatim defluit.* Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Concl. Veniale et mortale peccatum cum differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi forte ex dispositione, agentis, et indirecte, per modum removentis prohibens.

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa: unde secundum duplicem modum causae est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit: uno quidem modo directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem: et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 1; sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quaest.

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest

(1) Ita optime codd. et editi. passim. Theologi *quod de se.*

tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale. — (*Sup., art.* 2, *corp., et* 2, *dist.* 24, *quaest.* 3, *art.* 7, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 3, *et Psal.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Joan. 3: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* (tract. 12, circ. fin.): *Peccata minima* (idest venialia) *si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Praeterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est, quaest. 74, art. 8, ad 2. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Praeterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Praeterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est art. praec. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis patet (articulis praecedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

Concl. Licet nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali aequivaleant; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi: uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale: et hoc esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est; non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Patet etiam ex parte poenae damni; quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest, ut Chrysostomus dicit, hom. 24 in Matth. (aliquant. ante fin.). Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae; licet forte quantum ad poenam ignis non sint improportionabiles poenae.

Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, (sicut supra ostensum est, art. 3 hujus quaest.). secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest; et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICULUS V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale. — (2-2, *quaest.* 110, *art.* 4, *ad* 5, *et* 4, *dist.* 16, *quaest.* 3, *art.* 2 *et* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 8, *et quaest.* 7, *art.* 4, *per tot., et art.* 7, *corp., princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Praeterea, Magister dicit, dist. 24 lib. 2 Sent., quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale: si autem non sit morosa, est peccatum veniale.* Sed morositas est quaedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Praeterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. praec., in arg. *Sed cont.*).

Concl. Quoniam veniale ex genere, specie differt a mortali ex genere; fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quaedam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 7, art. 1, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim art. 1 hujus quaest., quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur; nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet) non erit ira peccatum mortale quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens; puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut de ira dictum est in solut. praec.; dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (quaest. 18, art. 10 et 11).

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. — (*Mal. quaest.* 7, *art.* 2, *ad* 18, *et art.* 3, *ad* 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est art. 4 et 5 praec. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Praeterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrarium divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Praeterea, sicut dictum est art. praec., arg. 3, plus differt bonum a malo, quam veniale peccatum a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiae; sicut patet in judice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est, quod aeternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale temporalem poenam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Concl. Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tamquam circumstantiae speciem peccati mutantis, fiat mortale; tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale. Dici tamen potest mortale ex genere, fieri veniale ex imperfectione actus.

Respondeo dicendum, quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est art. 1 hujus quaest., ad 1. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod

est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quaest. Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium (cap. 7, ante med.), *ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt.* Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb., cap. 4 et 5.

QUAESTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se, et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum peccatum veniale causet maculam in anima; 2.° de distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, foenum et stipulam*, 1 Corinth. 3; 3.° utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter; 4.° utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 5.° utrum primi motus infidelium sint peccata venialia; 6.° utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. — (3 p., quaest. 87, art. 2, ad 3, et 4, dist. 16, quaest. 2, ad 3. et quaest. 1, ad 1, et art. 2, quaest. 1, ad 1, et Mal. qu. 7, art. 2, corp., et Psalm. 34, com. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. da Poenitentia (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, circa fin.), quod *peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent.* Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Praeterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Praeterea, macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est, quaest. 86, art. 1. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 27: *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam.* Glossa interl. *Idest, aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

Concl. Peccatum veniale, cum non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, quaest. 86, art. 1, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor: unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, 2-2, qu. 24, art. 10, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tamquam fini ultimo. Unde non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, foenum et stipulam designentur. — (4, dist. 21, quaest. 1, art. 2, qu. 2, art. 1, corp., et dist. 46, qu. 2, art. 3, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum et foenum,* et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *foenum et stipula* dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale

aedificium; sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, foenum et stipulam.*

2. Praeterea, ille qui aedificat *lignum, foenum et stipulam,* sic *salvus erit quasi per ignem.* Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, foenum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Praeterea, secundum Apostolum alii sunt qui *aedificant aurum, argentum et lapides pretiosos,* idest, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *aedificant lignum, foenum et stipulam.* Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Praeterea, multo plures differentiae et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Cor. 3, 12, dicit de eo qui superaedificat *lignum, foenum* et *stipulam,* quod *salvus erit quasi per ignem;* et sic patietur poenam, sed non aeternam. Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est qu. 87, art. 5, et qu. 88, art. 2. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Concl. Venialia peccata recte Apostolus ligno, foeno et stipulae comparavit: quoniam tria ista levia sunt, celeriterque igne absumuntur, licet alia aliis celerius: unde quod peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, ostenditur.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae figurantur per *aurum, argentum* et *lapides pretiosos;* quidam vero peccata etiam mortalia, quae figurantur, secundum eos, per *lignum, foenum et stipulam.* Sed hanc expositionem improbat Augustinus in lib. de Fide et operibus, cap. 15, quia, ut Apostolus dicit ad Galatas 5, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri: Apostolus autem dicit quod *ille qui aedificat lignum, foenum et stipulam, salvus erit quasi per ignem.* Unde non potest intelligi quod per *lignum, foenum et stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam, quod per *lignum, foenum* et *stipulam* significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum, foenum et stipulam.*

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum, foenum et stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum, sicut accipitur Psal. 136, 1: *Super flumina Babylonis,* idest, juxta; quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque aedificante *lignum, foenum et stipulam,* quod *salvus erit sic quasi per ignem*; sed solum de eo qui aedificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, foenum et stipulam,* sed non sunt superaedificata (1) supra fundamentum spirituale: et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superaedificant venialia, quia in eis modicum manet. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1 de Caelo, text. 2, *omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine.* Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad *lignum,* quod diutius manet in igne; ad *stipulam,* quae citissime expeditur; ad *foenum,* quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adhaerentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. — (2, *dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 3, *et* 5, *dist.* 34, *art.* 4, *ad* 4, *et Mal. quaest.* 2, *art.* 8, *ad* 1, *et quaest.* 7, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud 1 ad Timoth. 2: *Adam non est seductus,* dicit Glossa ord. (Aug. 14 de Civ. Dei, cap. 11, in fin.): *Inexpertus divinae severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt. (cap. 5, in princ.): *Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda.* Elatio autem dejectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit (cap. ult. circ. fin.). quod *virum*

(1) Nicolai, *sed non superaedificat.*

sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *Ne forte moriamur*, ut habetur Gen. 3, 3. Haec autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Praeterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 10. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Concl. Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quod corpus animae, et sensualitas rationi non perfecte subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiae statu non erat; propterea non potuit homo in statu innocentiae venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicujus hujusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status.

Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quae est ex altiori bono, ut supra dictum est, quaest. 74, art. 10; quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est, quaest. 70, 21, art. 1. In statu autem innocentiae, ut in 1 habitum est, quaest. 95, art. 1, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 13; et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem praecessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quae ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. — (*Mal. qu.* 7, *art.* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur, secundum illud Gregorii in homil. (29 in Evang., parum a princ.): *Homo intelligit cum Angelis.* Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

2. Praeterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Praeterea, Angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est quaest. 83, art. 3, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est, quod major est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

Concl. Quoniam boni Angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt: mali autem et in malitia sua obstinati, (quia quicquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam) non venialiter, sed mortaliter in omnibus quaecumque propria voluntate agunt peccant.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angeli, sicut in 1 dictum est, quaest. 58, art. 3, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties di-

ctum est (quaest. 8, art. 2, et quaest. 72, art. 5), fines sunt sicut principia: ea vero quae sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in 1 dictum est, quaest. 63, art. 1, ad 3, et art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum Angelis in mente sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est in corp., et p. 1, quaest. 55, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quae videntur esse venialia, daemones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V.

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. — (2-2, *quaest.* 158, *art.* 2, *ad* 3, *et* 2, *dist.* 14, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp., et* 3, *dist.* 23, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 2, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 3, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 6, *ad* 16, *et Mal. quaest.* 7, *art.* 8, *et quol.* 8, *art.* 21, *et Rom.* 8 *in princ.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8, 1, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant;* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Praeterea, Anselmus dicit in lib. de Grat. et lib. Arb. (sive de Concord. grat. et lib. Arb., a med.): *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Praeterea, Anselmus dicit in eodem lib. (ibid.): *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 34: *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Concl. Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis; consequens est primos motus, tam fidelium quam infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter: primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum, quaest. 74, art. 4; est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus; unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet, quaest. 73, art. 10; unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli; sed multo majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud 1 ad Tim. 1, 13: *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea;* et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud Hebr. 10, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui.... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes; unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (cit. in arg. 2).

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. — (*P.* 1, *qu.* 90, *art.* 4, *ad* 3, *et* 2, *dist.* 28, *art.* 3, *ad* 5, *et dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 5, *ad* 7, *et* 4, *dist.* 45, *qu* 1, *art.* 3, *ad* 5, *et Ver. qu.* 24, *art.* 12, *ad* 2, *et qu.* 28, *art.* 3, *ad* 4, *et Mal. qu.* 5, *art.* 1, *ad* 8, *et qu.* 7, *art.* 10, *ad* 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, quaest. 88, art. 3. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Praeterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Praeterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis; ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter; quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. qu. 69, art. 5); in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Concl. Cum defectus aetatis prohibens rationis usum, a mortali excuset, multo magis a veniali excusare credendus est: unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali absque mortali.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit; *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zach. 5, 3.

QUAESTIO XC.

DE LEGIBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est, quaest. 111, art. 2 et 3. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam.

Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda: primo quidem de essentia ipsius; secundo de differentia legum; tertio de effectibus legis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum lex sit aliquid rationis; 2.° de fine legis; 3.° de causa ejus; 4.° de promulgatione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex sit aliquid rationis. — (*Inf.*, *qu.* 91, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 92, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 94, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Praeterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est, qu. 57; nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Praeterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis, qu. 9, art. 1. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit lib. 1, ff. de Constit. princ.: *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est, quaest. 17, art. 1. Ergo lex est aliquid rationis.

Concl. Cum lex sit quaedam regula, et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.

Respondeo dicendum, quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum, ut ex praedictis patet, quaest. 66, art. 1. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum, 7 Ethic. (cap. 8, a med.). In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.

Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit

regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari; et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio; tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, qu. 13, art. 3, et qu. 77, art. 2 ad 4, secundum quod Philosophus docet in Ethic., cap. 3, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, qu. 17, art. 1. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: et hoc modo intelligitur quod *voluntas principis habet vigorem legis;* alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

ARTICULUS II.

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune. — (*Infr., qu.* 91, *art.* 1, *corp., et art.* 6, *ad* 3, *et qu.* 96, *art.* 1, 2, 3, 4 *et* 6, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 58, *art.* 5, *corp., et* 3 *part., quaest.* 70, *art.* 2, *ad* 2, *et* 3 *cont., cap.* 103, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Praeterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Praeterea, Isidorus dicit in lib. 5 Etymologiarum, cap. 3: *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 21, quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

Concl. Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est, qu. 1, art. 6 et 7, et qu. 2, art 5 et 7. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad imperfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectae), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, praemissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica; dicit enim in 5 Ethic. (cap. 1, a med.), quod *legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione.* Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in 1 Politic., cap. 1.

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae in tantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune.

Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III.

Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis. — (*Inf., quaest.* 92, *art.* 2, *ad* 2, *et quaest.* 45, *art.* 4, *corp., et qu.* 96, *art.* 1 *et* 4, *corp., et* 2-2, *qu.* 50, *art.* 1, *ad* 3, *et quaest.* 57, *art.* 2, *corp., et quaest.* 60, *art.* 6, *corp., et quaest.* 67, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 2, 14, quod *cum gentes, quae legem*

non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit in lib. 2 Ethic (cap. 1, a princ.), *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem.* Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Praeterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet pater familias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 10, et habetur in Decretis, cap. 1, dist. 2: *Lex est constitutio populi, secundum* (1) *quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Non est ergo cujuslibet facere legem.

Concl. Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

Respondeo dicendum, quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., ad 1, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur, 2-2, quaest. 64, art. 3, et ideo solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1 Polit., cap. 1. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta, non tamen quae proprie habent rationem legis.

ARTICULUS IV.

Utrum promulgatio sit de ratione legis. — (*3, dist. 24, quaest. 3, art. 3, corp., et ad 1, et 4, dist. 3, art. 5, quaest. 3, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Praeterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Praeterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut jura dicunt, lib. 1 Cod., tit. de Leg. et Constit. Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est, quod dicitur in Decretis, 4 distinctione (in append. Grat., ad cap. *In istis*), quod *leges instituuntur, cum promulgantur.*

Concl. Cum lex per modum regulae, quae iis quibus imponitur applicari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 3, et lib. 2, cap. 10, quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est.*

QUAESTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum sit aliqua lex aeterna; 2.° utrum sit aliqua lex naturalis; 3.° utrum sit aliqua lex humana; 4.° utrum sit aliqua lex divina; 5.° utrum sit una tantum, vel plures; 6.° utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit aliqua lex aeterna. — (*Inf., quaest. 93, art. 1, per tot., et art. 3 et 4, corp., et art. 5, ad 3, et 4, dist. 33, quaest. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 115, et Rom. 8, com. 3, fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non

(1) Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis, inquantum Textus Decret., qua majores.

sit aliqua lex aeterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

2. Praeterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno; quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

3. Praeterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de libero Arbitr. (cap. 6, parum a med.): *Lex, quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri.*

Concl. Est aliqua lex aeterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. praeced., art. 1 et 4), nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in 1 habitum est, quaest. 22, art. 1 et 2, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Proverb. 8, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in se ipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et praeordinata, secundum illud Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio aeterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, idest, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II.

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis. — (*Inf.*, *quaest.* 96, *art.* 2, *ad* 3, *et quaest.* 97, *art.* 1, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 33, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et Rom.* 8, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arbit. (cap. 6, circa fin.), quod *lex aeterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (qu. praec., art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est quod Roman. 2, super illud: *Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt,* dicit Glossa ordin., quod *si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.*

Concl. Est in hominibus lex quaedam naturalis, participatio videlicet legis aeternae, secundum quam bonum et malum discernunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art. 1, ad 1, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. praec.), manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.

Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, Psal. 4, 6: *Sacrificate sacrificium justitiae,* quasi quibusdam quaerentibus quae sunt justitiae opera, subjungit: *Multi dicunt*: *Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna; non autem est nisi quaedam participatio ejus, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, quaest. 10 art. 1. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima

directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 1); in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua lex humana. — (*Inf., quaest.* 95, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 9, *art.* 2, *corp., et ad* 5, *et* 3, *dist.* 40, *art.* 2, *et art.* 8, *corp., et Rom.* 8, *corp., et fin., et* 3, *dist.* 37, *art.* 2, *quaest.* 2, *et* 1 *Metaph., lect.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est art. praec. Sed per legem aeternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in 1 de lib. Arb. (cap. 6, circa fin.). Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Praeterea, lex habet rationem mensurae, ut dictum est quaest. praec., art. 1 et 2. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in 10 Metaphys. (text. 5) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Praeterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in 10 Metaph., (text. 3). Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus in 1 de liber. Arb. (cap. 6 et seq.), ponit duas leges, unam aeternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Concl. Praeter aeternam et naturalem legem est lex quaedam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quae in lege naturae continentur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. praec., in corp., et ad 2), lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. cit.). Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur *leges humanae*, observatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quaest. praec.).

Unde Tullius dicit in sua Rhet. (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.), quod *initium juris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione* (1) *venerunt: postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur, ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. — (1 *p., qu.* 1, *art.* 2, *et* 3 *p., qu.* 60, *art.* 5, *ad* 3, *et* 3, *dist.* 37, *art.* 3, *et Rom.* 8, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est art. 3 huj. qu., lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Praeterea, Eccli. 15, 14, dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est, qu. 14, art. 1. Ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est art. praec. Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Praeterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens Psal. 118, 33: *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.*

Concl. Praeter naturalem et humanam legem, divina quaedam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est aeterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

(1) Al., *ex utilitate rationis.*

Respondeo dicendum, quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes: primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est, qu. 5, art. 5, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani judicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent: et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto, quia, sicut Augustinus dicit in 1 de libero Arbit., cap. 5 et 6, lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat; necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in psalmo 18, 8, ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, idest, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam praestans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quaedam; unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta in corp. art., sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae.

Ad tertium dicendum, quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum lex divina sit una tantum.
(*Inf.*, *quaest.* 107, *art.* 1, *et Galat.* 3, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud Psal. 46, 8: *Rex omnis terrae Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Praeterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in hominibus, secundum illud 1 ad Tim. 2, 4: *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Praeterea, lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

Concl. Sicuti eumdem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam (secundum imperfectum et perfectum divisam) dicimus.

Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 dictum est, quaest. 30, art. 2 et 3, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui; uno modo sicut ea quae sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir.

Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus ad Galat. 3, comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub paedagogo: statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub paedagogo.

Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est (quaest. praec., art 2, 3 et 4). Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est, (quaest. praec., art 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim Exod. 3, in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum; et iterum bonum intelligibile, et caeleste; et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitavit, dicens: *Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum coelorum*, Matth. 4, 17. Et ideo Augustinus dicit in 4 contra Faustum (cap. 2, in princ.), quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiae; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra*

plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum; et ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichaei discipulum (cap. 17, aliquant. a princ.), quod *brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. 4, 12: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris justitiae continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quae non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ARTICULUS VI.

Utrum sit aliqua lex fomitis.
(*Inf., quaest.* 93, *art.* 3, *ad* 1, *et Rom.* 7, *lect.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in 2 Etymolog., cap. 3, quod *lex in ratione consistit.* Fomes autem non consistit in ratione. sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Praeterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quaest. praec., art 2). Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.*

Concl. Ipsa sensualitatis inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiae proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est poenalis, et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec., art. 1, ad 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subjecta sunt legi, participative dicitur *lex*, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quaest. Potest autem in his quae subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore: uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem: puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit jam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. 48, 21: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est in corp. art., sed secundum quod sequitur ex divinae legis justitia; tamquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturae in specie vel individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUAESTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum effectus legis sit homines facere bonos; 2.° utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum effectus legis sit facere homines bonos. — (Inf., art. 2, ad 4, et 3 cont., cap. 116, §. 2, 3 et 4, et Rom. 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quae *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2 Eth. (cap. 6, in princ.). Sed virtus est homini a solo Deo; ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis, quaest. 55, art. 4. Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Praeterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2. Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Praeterea, quaedam leges sunt tyrannicae, ut Philosophus dicit in sua Politica (lib. 3, cap. 7, in fin., et lib. 4, cap. 10). Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. ult., circa princ.), quod *voluntas cujuslibet legislatoris haec est ut faciat homines bonos.*

Concl. Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria virtus quae eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit: unde proprius legis effectus est homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art, 1 et 4, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti*, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. ult. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit quae facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid.

Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiae divinae, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet, quaest. 73, art. 3 et 4, scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit in 2 Polit. (cap. 6, parum ante finem, et lib. 2 Ethic., cap. 1), quod *legislatores assuefacientes* (1) *faciunt bonos.*

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore poenae, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est, qu. 63, art. 1 et 2.

Ad tertium dicendum, quod bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum; unde et Augustinus dicit in 3 Confes. (cap. 8, paulo a princ.), quod *turpis est omnis pars quae suo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii in tantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, quod *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri.*

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus praesidentis in subditis (2), et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II.

Utrum legis actus convenienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare, vetare, permittere* et *punire.* Lex enim omnis praeceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatuscons. Sed idem est imperare quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Praeterea, effectus legis est ut inducat sub-

(1) Nicolai, *assuefaciendo.*
(2) Ita Mss. et exempla omnia quae vidimus. Theologi: *Nisi hoc quod est dictamen alicujus praesidentis in subditos.*

ditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. praec.). Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam praecipere.

3. Praeterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

4. Praeterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. praec.). Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus; nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit*, ut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 121. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etym., cap. 19: *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis praemium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui caedem fecerit, capite plectatur.*

Concl. Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus: imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes: quartus autem legis actus, qui est punire, secundum hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor poenae.

Respondeo dicendum, quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est, qu. 90, art. 1, et qu. 91, art. 4. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est, qu. 18, art. 5 et 8, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *praecipere* vel *imperare;* praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 1, a med.). Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere;* et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem praecepti; et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex *praeceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus, 1 ad Corinth. 7, cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate poena infertur; et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUAESTIO XCIII.

DE LEGE AETERNA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis; et primo de lege aeterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quae est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est qu. 81, 82 et 83, cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° quid sit lex aeterna; 2.° utrum sit omnibus nota; 3.° utrum omnis lex ab ea derivetur; 4.° utrum necessaria subjiciantur legi aeternae; 5.° utrum contingentia naturalia subjiciantur legi aeternae; 6.° utrum omnes res humanae ei subjiciantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens. — (Sup., qu. 91, art. 1, et inf., praes. qu., art. 3, et 4, corp., et 4, dist. 33, qu. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 115).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex aeterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (quaest. 46, post med.), quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Praeterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est, qu. 90, art. 4. Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut in 1 habitum est, qu. 34, art. 1; *ratio* autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

3. Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera Relig. (cap. 30, in fin., et 31, in princ.): *Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur*. Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de lib. Arbit. (cap. 6, circa med.), quod *lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est*.

Concl. Divinae sapientiae ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris, vel ideae rationem habet; ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moventur, rationem aeternae legis habere dicenda est.

Respondeo dicendum, quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra, qu. 90, esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas compara-

tur sicut artifex ad artificiata, ut in 1 habitum est, qu. 14, art. 8. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in 1 habitum est, quaest. 103, art. 5. Unde, sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam *ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in 1 habitum est, qu. 15, art. 2 et 3. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2. Ea autem quae sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex aeterna est una, quae est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in 15 de Trin., cap. 14; et inter caetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in 1 dictum est, quaest. 16, art. 1. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II.

Utrum lex aeterna sit omnibus nota. — (*Sup., quaest.* 19, *art.* 4, *ad* 3, *et art.* 5 *et* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex aeterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus, 1 ad Cor. 2, 11, *quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb. (cap. 6, circa fin.), *lex aeterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem aeternam.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (cap. 31, non longe a fin.), quod *lex aeterna est de qua homines judicare non possunt.* Sed sicut in 1 Ethic. (cap. 3, a med.), dicitur, *unusquisque bene judicat quae cognoscit.* Ergo lex aeterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb. (cap. 6, circa fin.), quod *aeternae legis notio nobis impressa est.*

Concl. Quamvis aeternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod legem aeternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. de vera Relig., cap. 31; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidem plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt Dei, in se ipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis manifestantur, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum praedictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job 12, 11: *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem ?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit (lib. 1 Ethic., cap. 3, a med.), quod *unusquisque bene dijudicat quae cognoscit,* judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege aeterna.

ARTICULUS III.

Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege aeterna derivetur. Est enim quae-

dam lex fomitis, ut supra dictum est, quaest. 91, art. 9. Ipsa autem non derivatur a lege divina quae est lex aeterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit, Rom. 8, 7, quod *legi Dei non potest esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

2. Praeterea, a lege aeterna nihil iniquum procedere potest: quia, sicut dictum est art. praec., arg. 2, *lex aeterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed quaedam leges sunt iniquae, secundum illud Isai. 10, 1: *Vae qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de lib. Arb. (cap. 5, sub fine.), quod *lex quae populo regendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

Sed contra est, quod, Proverb. 8, 15, divina Sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest. Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

Concl. Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege aeterna profectum; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum a lege aeterna derivari.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art. 1 et 2, lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege aeterna deriventur.

Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna; et propter hoc Augustinus dicit in 1 de liber. Arb. (cap. 6, ad fin.), quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint.*

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege aeterna. In quantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet, quaest. 91, art. 6.

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est,* ut dicitur Rom. 13, 1.

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ARTICULUS IV.

Utrum necessaria et aeterna subjiciantur legi aeternae. — (1 *part., qu.* 22, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 4, *ad* 3, *et qu.* 103, *art.* 1, *ad* 3, *et* 2-2, *qu.* 49, *art.* 6, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et aeterna subjiciantur legi aeternae. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquid aeternum. Ergo etiam aeterna et necessaria legi aeternae subduntur.

2. Praeterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur 1 ad Corinth. 15, 25 et 28, *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est aeternus, subjicitur legi aeternae.

3. Praeterea, lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

4. Sed contra, ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet, qu. 92, art. 2. Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur.

Concl. Quum lex aeterna sit divinae gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi aeternae; quae vero gubernationi divinae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt; quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes.

Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate

Dei dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ipsam voluntatem; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinae, neque legi aeternae, sed idem est quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas: quae quidem subjecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig., cap. 31. Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. 6), *quaedam necessaria habent causam suae necessitatis;* et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima. Nam quaecumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ARTICULUS V.

Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae. — (*1 part., qu,* 22, *art.* 2, *et* 1, *dist.* 39, *qu.* 2, *art.* 2, *et* 3 *contra, cap.* 71, 72 *et* 73, *et Ver. qu.* 5, *art.* 3 *et* 4; *et opusc.* 3, *cap.* 132, *usque* 136, *et opusc.* 15, *cap.* 12 *usque* 16, *et Job* 11.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia subsint legi aeternae. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est, qu. 90, art. 4. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae; non ergo naturalia contingentia.

2. Praeterea, *ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter ratione,* ut dicitur in 1 Ethicor., cap. ult. Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.

3. Praeterea, lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi aeternae.

Sed contra est quod dicitur Prov. 8, 29: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Concl. Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia aeternae legi subesse perspicuum est.

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quae homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturae non agunt se ipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est, qu. 1, art. 2. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quae est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Psalm. 148, 6: *Praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur.

Unde aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiae ratione divina; ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium, et praecipue causae primae, quae Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in 1 dictum est, qu. 22, art. 2. Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut dictum est art. 1 hujus quaest.; ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes res humanae subjiciantur legi aeternae. — (*1 part., qu.* 22, *art.* 2, *corp., et ad* 2; *et* 3, *dist.* 9, *qu.* 2, *art.* 2, *corp., et ad* 5, *et* 3 *cont., cap.* 1, 64, 90, 111 *et* 112, *et Ver. qu.* 5, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 243.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanae subjiciantur legi aeternae. Dicit enim Apostolus ad Galat. 5, 18: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

2. Praeterea, Apostolus dicit ad Rom. 8, 7: *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., (cap. 6, circa med.), quod *lex aeterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei (cap. 12, circa fin.): *Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

Concl. Res omnes humanae, aeternae legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supra dictis patet (art. praec.): uno modo inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est art. praec. Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu., et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae. *Sumus enim innati* (1) *ad habendum virtutes,* ut dicitur in lib. 2 Ethic. (circa princ.). Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiae, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet in tantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Unde Augustinus dicit in 1 de lib. Arb. (cap. 15, aliquant. a princ.): *Justos sub aeterna lege agere existimo;* et in libro de catechizandis Rudibus (cap. 18, parum ante fin.), dicit quod *Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturae suae novit ordinare.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter; uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa (ordinar. August., lib. de Nat. et Grat., cap. 57) ibidem dicit quod *sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiae a malo opere abstinet;* et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est, art. 4 hujus quaest., ad 2, sequitur quod hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit 2 ad Corinth. 3, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinae; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinae justitiae. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra, qu. 85, art. 2, quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

Ad tertium dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi aeternae.

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi., *nati.*

QUAESTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° quid sit lex naturalis; 2.° quae sint praecepta legis naturalis; 3.° utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae; 4.° utrum lex naturalis sit una apud omnes; 5.° utrum sit mutabilis; 6.° utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 5, in princ.), *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio.* Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Praeterea, Basilius dicit (Damascenus, lib. 4 orth. Fid., cap. 23), quod *conscientia,* sive synderesis, *est lex intellectus nostri;* quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in 1 habitum est, quaest. 79, art. 12. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Praeterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit, art. 5 hujus qu. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de

Bono conjugali (cap. 21, a princ.), quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est.* Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

CONCL. Lex naturalis proprie non est habitus aliquis: sed improprie; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua praecepta, quae habitu in ipsa ratione sunt.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra, quaest. 90, art. 1, ad 2, quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias, habitus et passiones.* Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

ARTICULUS II.

Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra habitum est, qu. 92, art. 2. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

2. Praeterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturae humanae; et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Praeterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est, quaest. 90, art. 1. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

CONCL. Licet multa in seipsis sint legis naturae praecepta, ad unum tamen primum praeceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art. 1, ad 2, et quaest. 91, art. 3, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter; uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cujus praedicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale*(1), est per se nota secundum sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. de Hebdomad. (circa princ.), *quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus;* et hujusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte*; et: *Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia.* Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. (text. 9 et seq.).

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum;* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad

(1) Nicolai, *homo est animal rationale.*

praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. In est enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et caetera hujusmodi quae ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturae humanae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est in corp.; et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

ARTICULUS III.

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae. (4, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 1, *ad* 4).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae. Quia, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Praeterea, in his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid. (cap. 4, circa fin.), quod *virtutes sunt naturales*. Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturae.

Concl. Cum naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuose agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundum generalem quandam rationem, qua ut virtuosi sunt considerantur, ad naturae legem pertinere: non omnes autem ut secundum seipsos in propriis speciebus considerantur.

Respondeo dicendum, quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim art. praec. quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orth. Fid., cap. 30; vel illa quae est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tamquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tamquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV.

Utrum lex naturae sit una apud omnes. — (3, *dist.* 37, *art.* 3, *corp.*, *et* 4, *dist.* 33, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et art.* 2, *ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturae non sit una apud omnes. Dicitur enim

in Decretis, dist. 1 (seu in Praeludio, dist. 1) quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur.* Sed hoc non est commune omnibus; quia, ut dicitur Rom. 10, 16, *non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Praeterea, *quae sunt secundum legem, justa esse dicuntur*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1 et 2. Sed in eodem lib. cap. 10, dicitur quod nihil est justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Praeterea, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 5 Etymologiarum, cap. 4: *Jus naturale est commune omni nationi.*

Concl. Una est apud omnes lex naturae quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus qu., ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex 1 Physic., text. 2, 3 et 4. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica; quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet, quod quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar in lib. 6 de Bello Gallico (circa med.) (1).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, statim explicando subjunxit: *Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur facere quod sibi nolit fieri.*

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (2), ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V.

Utrum lex naturae mutari possit. — (*Sup., art. 4, corp., et ad 2, et inf., quaest. 97, art. 1, ad 1, et 3, dist. 37, art. 3, corp., et 4. dist. 33, quaest. 1, art. 2. corp., et art. 2, ad 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturae mutari possit. Quia super illud Eccli. 17, 9: *Addidit eis disciplinam et legem vitae*, dicit Glossa ordin.: *Legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. aliique cum editis passim. Al., *veritas.*

(1) En ejus verba, quae leguntur cap. 23, cit. libri: *Latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines civitatis fiunt; atque ea juventutis exercendae ac desidiae minuendae causa fieri praedicant.*

(2) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *rectum.*

2. Praeterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes. 22; et cum praecepit Judaeis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. 12; et cum praecepit Oseae ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseae 1. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Praeterea, Isidorus dicit, in lib. 5 Etymolog., cap. 4, quod *communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali*. Sed haec videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 5 (seu in Praeludio, dist. 5): *Naturale jus ab exordio rationalis creaturae coepit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

Concl. Lex naturae quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturae praecepta, quia nihil ei subtrahi potest; mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quae legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est (articulo praeced.).

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala, et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam; unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienae; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut in 1 dictum est, quaest. 105, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio et una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae; et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI.

Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri.
(Inf., quaest. 99, art. 2, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturae possit a corde hominis aboleri. Quia Rom. 2, super illud: *Cum gentes, quae legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin., quod *in interiori homine per gratiam innovato lex justitiae inscribitur, quam deleverat culpa.* Sed lex justitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

2. Praeterea, lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

3. Praeterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess. (cap. 4, in princ.): *Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Concl. Non potest lex naturae, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri: sed quoad particularia quaedam, et ut in paucioribus.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 4 hujus qu., ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; secundario autem quaedam secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est, qu. 77, art. 2. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in uni-

versali; nisi forte quantum ad secundaria praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est in corp.

Ad secundum dicendum, quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quae sunt iniqua.

QUAESTIO XCV.

DE LEGE HUMANA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de lege humana: et primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de utilitate ipsius, 2.° de origine ejus, 3.° de qualitate ipsius; 4.° de divisione ejusdem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. — (*Sup., qu.* 91, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 9, *art.* 3, *corp., ad* 2, *et ad* 3, *et* 3, *dist.* 40, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est, qu. 92, art. 1. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Praeterea, sicut dicit Philosophus in 5 Ethic. (cap. 4, circa med.), *ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum.* Sed justitia animata est melior quam inanimata quae legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiae committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Praeterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supra dictis patet, qu. 90, art. 1 et 2, Sed cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol. cap. 20: *Factae sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Sed haec sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Concl. Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu poenae a vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 63, art. 1, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut caetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo homine ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit in 1 Polit. (cap. 2, in fin.): *sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et justitia, est pessimum omnium;* quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et saevitias, quae non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, 1 Rhet. (cap. 1, aliquant. a princ.), *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere judicum arbitrio;* et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte judicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores judicant in universali et de futuris; sed homines judiciis praesidentes judicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, necesse est committere judicibus; ut ibidem Philosophus dicit, (loc. sup. cit.), puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II.

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. — (3 *cont., cap.* 123.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus, in 5 Eth. (cap. 7, in princ.), quod *justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat.* Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

2. Praeterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum, in lib. 5 Etymol., cap. 4, et per Philosophum in 5 Ethic., loc. cit. Sed ea quae derivantur a principiis communibus legis naturae, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 3 et 4). Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

3. Praeterea, lex naturae est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus in 5 Ethic. (cap. 7 in princ.), quod *naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam.* Si igitur leges humanae a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsae essent eaedem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quae a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit (lib. 1, ff. tit. 3 de Legib. et Senatusc.). Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.): *Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

Concl. Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex vero non sit quae justa non fuerit; necessum est a lege naturali, quae prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1 de lib. Arbit. (cap. 5, parum a princ.), *non videtur esse lex quae justa non fuerit:* unde inquantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supra dictis patet (quaest. praec., art. 2). Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur; secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum:* quaedam per modum determinationis; sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam praeceptorum legis naturae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tamquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturae non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivae apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quae introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit (in 6 Ethic., cap. 11, ad fin.), quod *in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

ARTICULUS III.

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat, dicens, lib. 5 Etymol., cap. 21: *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim, cap. 2, in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Praeterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit, in 1 de Offic., in tit. de quatuor Virtutibus. Ergo postquam dixerat, *honesta*, superflue additur, *justa.*

3. Praeterea, lex scripta, secundum Isidorum, lib. 2 Etym., cap. 10, et lib. 5, cap. 3, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem.

4. Praeterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria et utilis.*

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori (cit. in arg. 1).

Concl. Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in 2 Physic. (text. 88). Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturae, ut ex supra dictis patet, (art. praec., et quaest. 91, art. 2, 3 et 4, et quaest. 93, art. 3). Finis autem humanae legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit (lib. 25, ff. tit. 3, de Leg. et Senatuscons.). Et ideo Isidorus, (lib. 5 Etym., cap. 3), in conditione legis primo quidem tria posuit: scilicet quod *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod *disciplinae conveniat*, inquantum est proportionata legi naturae; quod *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanae.

Et ad haec tria omnes aliae conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta*, refertur ad hoc quod *religioni congruat;* quod autem subditur: *Justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens*, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinae*. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa*. Secundo quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens*. Quod vero subditur: *Necessaria, utilis*, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis (1) ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit (lib. 5 Etym., cap. 6), quia *eo omnes fere gentes utuntur*. Sed, sicut ipse dicit (ibid., cap. 4), *jus naturale est quod commune omnium nationum*. Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

Praeterea, ea quae habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta*, et alia hujusmodi, quae ponit (ibid., cap. 10 et seq.), omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Praeterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites; ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur, quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Praeterea, ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur *Cornelia*, quaedam *Falcidia*, etc.

In contrarium auctoritas Isidori (loco citato in arg. 1), sufficiat.

Concl. Lex humana, ut a lege naturae derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile: ut vero ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt.

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest.

Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet (art. 2 hujus qu.), et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis; ut justae emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in 1 Polit. (cap. 2, a princ.). Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis: et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut *sacerdotes* pro populo Deum orantes; *principes* populum gubernantes; et *milites* pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quaedam jura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra

(1) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis*.

dictum est, qu. 90, art. 3; et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum, in 3 Polit., cap. 10, est *regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur *constitutiones principum*. Aliud vero regimen est *aristocratia*, idest principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, et etiam *senatusconsulta*. Aliud regimen est *oligarchia*: idest principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur *jus praetorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia*; et secundum hoc sumuntur *plebiscita*. Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum; et secundum hoc sumitur lex *quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit (lib. 5 Etymol., cap. 10).

Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod *jus gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt (in corp. art.).

QUAESTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANAE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de potestate legis humanae; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum humana lex debeat poni in communi; 2.° utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere; 3.° utrum omnium virtutum actus habeat ordinare; 4.° utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae; 5.° utrum omnes homines legi humanae subdantur; 6.° utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari. — (Inf., quaest. 98, art. 6, ad 2, et 2-2, quaest. 147, art. 3 et 4, corp.).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethicor., cap. 7, quod *legalia sunt quaecumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia*, quae sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Praeterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est, qu. 90, art. 1 et 2. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Praeterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.). Sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 3). Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali poni.

Sed contra est quod Jurisperitus dicit (Pomponius et Celsus, ut refertur lib. 18, tit. 3, ff. de Legib. et Senatuscons.) quod *jura constitui oportet in his quae saepius accidunt; ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur.*

Concl. Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis, quam in particulari poni debet, et secundum personas, et negotia, et tempora.

Respondeo dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit in lib. 5 Etym., cap. 21, *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in 2 de Civ. Dei, cap. 21, et lib. 22, cap. 6, vers. fin.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in 5 Eth., cap. 7, ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur; et haec (1) sunt *leges communes*; et quantum ad hujusmodi dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt;* puta quod *captivi statuto pretio redimantur*. Quaedam vero sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid; et hujusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatae*, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit: *Adhuc quaecumque in singularibus legem ponunt.* Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiae*, quae pro jure habentur; et quantum ad hoc subdit: *Et sententialia* (2).

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde in 10 Metaphys. (text. 4) Philosophus dicit quod *omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo.* Si enim essent tot regulae vel mensurae, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulae vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentum; sed lex est praeceptum commune, ut supra dictum est, quaest. 94, art. 2 et 3.

(1) Reliquimus *haec*, quia ita scripsisse videtur D. Thomas, prout habent omnes editiones, et P. Nicolai femininum in plurali est communiter *hae*; sed reperitur etiam *haec*. Sic Plautus Aulul. Act. III, Sc. V, v. 59, *haec sunt atque aliae multae in magnis dotibus incommoditates.*

(2) Ita Nicolai. Edit. Neap. 1763: *subditur.*

Ad tertium dicendum, quod *non est eadem certitudo quaerenda in omnibus*, ut in 1 Ethic. (cap. 3, in princ., et cap. 7, sub fin.), dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus; licet interdum deficiat ut in paucioribus.

ARTICULUS II.

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. — (Sup., quaest. 91, art. 4, corp., fin., et quaest. 93, art. 3, ad 3, et inf., qu. 90, art. 1, corp., et 2-2, quaest. 69, art. 2, ad 1, et quaest. 77, art. 1, ad 4, et quaest., 78, art. 1, ad 4, et Mal. quaest. 3, art. 4, ad 6, et quol. 2, art. 10, et ad 1, et 2, et Job 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 20, quod *leges sunt factae, ut earum metu coerceatur audacia*. Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

2. Praeterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Praeterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est, quaest. 91, art. 3, et quaest. 93, art. 3. Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in 1 de lib. Arb. (cap. 5, circa fin.): *Videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare*. Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Concl. Quoniam secundum Sapientis sententiam, qui nimium emungit, elicit sanguinem; non potest humana lex, quae promiscuae ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantum, sine quorum prohibitione societas humana servari non posset.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, quaest. 90, art. 1 et 2, lex ponitur ut quaedam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 3 et 4); diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 21, *lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae*. Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quae lege humana prohibentur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim: et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. 30, 33: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem;* et Matth. 9, quod *si vinum novum*, id est, praecepta perfectae vitae, *mittantur in utres veteres*, idest, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, idest, praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis; lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arb. (cap. 5, in fin.): *Lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

ARTICULUS III.

Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum. — (Sup., qu. 93, art. 3, et inf., quaest. 100, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est art. praec. Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

2. Praeterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

3. Praeterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est qu. 90, art. 2. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1, a med.), quod *praecipit lex et fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, et malitias. haec quidem jubens, haec autem prohibens.*

Concl. Non quoscumque virtutum actus lex humana praecipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

Respondeo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet, qu. 54, art. 1, ad 1, et art. 2. Omnia autem ob-

jecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personae, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quae sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est, quaest. 90, art. 2, ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis quae ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiae et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter: uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis justitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex praecipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur; et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est in corp., vel mediate, vel immediate.

ARTICULUS IV.

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae. — (*2-2, quaest. 60, art. 5, ad 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiae.

2. Praeterea, judicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth. 15, 6: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Praeterea, leges humanae frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isai. 10, 1: *Vae qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei!* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 2, 19: *Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injuste.*

Concl. Justae leges humanae obligant homines in foro conscientiae, ratione legis aeternae a qua derivantur.

Respondeo dicendum, quod leges positae humanitus vel sunt justae vel injustae. Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur, secundum illud Proverb. 8, 15: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justae, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales.

Injustae autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiae quam leges: quia, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb. (cap. 5, parum a princ.), *lex esse non videtur, quae justa non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. 5, 41: *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur Act. 4, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 1, *omnis potestas* (humana) *a Deo est;* et ideo *qui potestati resistit* (in his quae ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanae non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V.

Utrum omnes subjiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 9, quod *justo non est lex posita*. Ergo justi non subjiciuntur legi humanae.

2. Praeterea, Urbanus II papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, qu. 2): *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur*. Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom. 8, 14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanae subjiciuntur.

3. Praeterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit (lib. 1, ff. tit. 3 de Legibus et Senatuscons.), quod *princeps legibus solutus est*. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

Concl. Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur: non tamen omnes aliquo poenae timore legibus subditi sunt, sed soli mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 90, art. 1, lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum: secundo quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus: uno modo sicut regulatum regulae; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter: uno modo quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione: unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio; alio modo secundum quod regitur superiori lege: puta si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subjectione quae est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita*, quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus, ad Rom. 2, 15, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus

sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quae repugnant ductioni Spiritus sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud 1 Petr. 2, 13: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum*.

Ad tertium dicendum, quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psal. 50: *Tibi soli peccavi*, etc., dicit Gloss. (ord. Cassiod.), quod *rex non habet hominem qui sua facta dijudicet*. Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra de Constitutionibus, cap. *Cum omnes: Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas* (Catonis in Rudiment.): *Patere legem quam ipse tuleris*. Et in Codice, lib. 4 de Legib. et Constitut., Theodosius et Valentinianus impp. Volusiano praefecto scribunt: *Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus principatum.* Improperatur etiam his a Domino *qui dicunt, et non faciunt*, et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur Matth. 23. Unde, quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus legem implere.

Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

ARTICULUS VI.

Utrum ei qui subditur legi, liceat praeter verba legis agere. — (Inf., qu. 97, art. 3, ad 1, et 2-2, qu. 60, art. 5, ad 2 et 3, et qu. 147, art. 4, corp., et 3, dist. 33, qu. 3, art. 4, qu. 5, corp., et ad 5, et dist. 37, art. 4, corp., fin., et 4, dist. 15, qu. 3, art. 2, qu. 1, et 4, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. de vera Religione (cap. 31, a med.): *In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutae et firmatae, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas*. Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Praeterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Praeterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia Prov. 8, 15: *Per me reges regnant, et legum con-*

ditores justa decernunt. Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., circa med.: *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus.* Ergo magis est attendendum ad causam quae movit legislatorem quam ad ipsa verba legis.

Concl. Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, praeter verba legis agere licet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit (lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatuscons.), quod *nulla ratio juris aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda; sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portae aperirentur; et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (1) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

(1) Al., *documenti.*

QUAESTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum lex humana sit mutabilis; 2.° utrum semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit: 3.° utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis; 4.° utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo. — (*Sup., quaest.* 96, *art.* 3, *ad* 3, *et art.* 6, *per tot., et inf., quaest.* 104, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est, qu. 95, art, 2. Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2, Praeterea, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., (cap. 5, a med.), *mensura maxime debet esse permanens.* Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est, quaest. 90, art. 1 et 2. Ergo debet immobiliter permanere.

3. Praeterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est, qu. 95, art. 3. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de lib. Arb. (cap. 6, circa med.): *Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest.*

Concl. Cum lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur pro hominum, ac temporum variis conditionibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 91, art. 3, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex se ipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia, quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt; si-

cut Augustinus ponit exemplum in 1 de lib. Arb., (cap. 6, a princ.), quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, quaest. 93, art. 3, et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent; lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.), et ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II.

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semper lex humana, quanto aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Praeterea, ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Praeterea, leges humanae circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quae tempore indiget, ut dicitur in 2 Ethic. (in princ. lib.). Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 12 cap. 5: *Ridiculum est, et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur.*

Concl. Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicae utilitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., lex humana intantum recte mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.

Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a jurisperito (Ulpiano, lib. 1, ff. tit. 4, de Constit. princip.), quod *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu aequum visum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in 2 Polit. (cap. 6, circ. fin.), et ideo non sunt de facili mutandae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandae; non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis. — (2-2, *quaest.* 79, *art.* 2, *ad* 2, *et quaest.* 100, *art.* 2, *corp.*, *et quol.* 2, *art.* 8, *corp.*, *princ.*, *et quol.* 9, *art.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae, et a lege divina, ut ex supra dictis patet, qu. 93, art. 3, et qu. 95, art. 2. Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Praeterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Praeterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: *Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

CONCL. Cum unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus, maxime multiplicatos (qui consuetudinem efficiunt) legem causari, ut recte consuetudo vim legis habere dicatur.

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae; unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire.

Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est in corp., unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis; sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym. (lib. 2, cap. 16, circ. med.): *Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 96, art. 6, leges humanae in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc manet ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriae, quae erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

ARTICULUS IV.

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare. — (*Sup.*, *quaest.* 96, *art.* 6, *et inf.*, *quaest.* 100, *art.* 8, *corp.*, *et* 2-2, *quaest.* 88, *art.* 10, *corp.*, *et ad* 2, *et qu.* 89, *art.* 9, *et qu.* 147, *art.* 4, *corp.*, *et ad* 1, *et* 3, *dist.* 37, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1, *et dist.* 27, *quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 4, *et* 3 *cont.*, *cap.* 125, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personae; quia ut dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 2, *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Praeterea, illis qui super alios constituuntur praecipitur Deuter. 1. 17: *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

3. Praeterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinae; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinae; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit lib. 5 Etym., cap. 3. Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est quod dicit Apostolus, 1 ad Cor. 9, 17: *Dispensatio mihi credita est.*

CONCL. Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat.

Respondeo dicendum, quod dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiae dicitur *dispensator*, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum; sicut ex supra dictis patet, qu. 96, art. 6. Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est, ibid. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Do-

minus dicit, Luc. 12, 42: *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praejudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicujus personae requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis juris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUAESTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI.

(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primo de ipsa lege; secundo de praeceptis ejus.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum lex vetus sit bona; 2.° utrum sit a Deo; 3.° utrum sit a Deo mediantibus Angelis; 4.° utrum data sit omnibus; 5.° utrum omnes obliget; 6.° utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex vetus fuerit bona. — (*Inf.*, *art.* 2, *ad* 1 *et* 2, *et Rom.* 7, *lect.* 2 *et* 5, *et Gal.* 3, *lect.* 7 *et* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem praeceptorum quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., c. 3. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus, Rom. 7, 8: *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum*; et Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus, Act. 15: 10: *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7, 12: *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

Concl. Lex vetus, cum fuerit secundum rectam rationem tradita, et ea homines a concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quamquam non secundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi creatae. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. 20, 17: ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio Apostoli, Rom. 7, 22: *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem;* et iterum ibid., 16: *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, c. 4 de divin. Nomin., part. 4, lect. 16. Est enim aliquod bonum perfectum et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est quae hominem sanat; imperfecta autem est quae hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores sed etiam per exteriores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat, et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quae legem adimplet. *Gratia enim Dei vita aeterna*, ut dicitur Rom. 6, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo; quia ut dicitur Joan. 1, 17: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur; cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivunt*, idest, per quae vitam gratiae obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, idest, pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum, quod lex dicitur occi-

disse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. 9, 16: *Non est volentis neque currentis,* scilicet velle et currere in praeceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde in Psalm. 118, 32, dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum,* scilicet per donum gratiae et charitatis.

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus fuerit a Deo. — (Inf. qu. 106, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3, et quaest. 107, art. 1, corp., fin., et 3 part., quaest. 42, art. 4, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. praec., et qu. 91, art. 5). Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Praeterea, Eccle. 3, 14, dicitur: *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverent in aeternum.* Sed lex vetus non perseverat in aeternum; dicit enim Apostolus ad Heb. 7, 18: *Reprobatio fit quidem praecedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Praeterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. praec.). Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur Job 36, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Praeterea, 1 ad Timoth. 2, 4, dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. praec.). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 15, 6, loquens Judaeis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras;* et paulo ante praemittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Concl. Lex vetus quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non a diabolo sed a Deo data est.

Respondeo dicendum, quod lex vetus a bono Deo data est; qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit, Luc. ult., 44: *Oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in Prophetis de me;* et Joan. 5, 46: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit ad Gal. 3, 23: *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat.* Manifestum est autem quod ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere: et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth. 26: *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus.*

Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt praecepta legis. Unde Apostolus dicit ad Galat. 3, 24: *Lex paedagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit ut in aeternum perseverent; et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tamquam mala, sed tamquam infirma et inutilis pro isto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde ad Galat. 3, 25, dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 4, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines praesumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos. — (Inf., art. 6, arg. Sed cont., et Isa. 6, com. 3, et Gal. 3, lect. 7, et Coloss. 2, lect. 4, et Hebr. 1, cap. 1, et cap. 2, fin., et cap. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. 102, 20: *Benedicite Domino, omnes Angeli ejus..., ministri ejus.* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur; dicitur enim Exod. 20, 1: *Locutusque est Dominus sermones hos;* et postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Praeterea, sicut dicitur Joan. 1, 17, *lex per Moysen data est*. Sed Moyses immediate accepit a Deo; dicitur enim Exod. 33, 2: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum*. Ergo lex vetus immediate est a Deo.

3. Praeterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est, qu. 90, art. 3. Sed solus Deus est princeps salutis animarum; Angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur ad Hebr. 1, 14. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat. 3, 19: Lex data est *per Angelos in manu Mediatoris*; et Act. 7, 53, dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione Angelorum.*

Concl. Sicut conveniens fuit novam legem tamquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediate a Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.

Respondeo dicendum, quod lex data est a Deo per Angelos. Et praeter rationem generalem, quam Dionysius assignat in 4 cap. caelest. Hierar., ante med., quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit.

Dictum est enim, art. 1 hujus quaest., quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per se ipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Hebr. 1, 2, probat eminentiam novae legis ad veterem: quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in veteri autem Testamento *est sermo factus per Angelos.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (in praefat. cap. 1, a med.), *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat;* et inde est etiam quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt. (cap. 27, paulo post princ.), in Exod. dicitur: *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*; et paulo post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, idest, per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiae divinae visionem.

Ad tertium dicendum, quod solius principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

ARTICULUS IV.

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judaeorum. — (Inf., art. 5, corp., et 3, dist. 25, quaest. 42, art. 2, quaest. 2, ad 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Judaeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quae futura erat per Christum, ut dictum est art. praec. Sed salus illa non erat futura solum in Judaeis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. 49, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et faeces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus et non uni populo tantum.

2. Praeterea, sicut dicitur Act. 10, 14, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Praeterea, lex data est per Angelos, sicut jam dictum est, art. praec. Sed ministeria Angelorum Deus non solum Judaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccl. 17, 14: *In unamquamque gentem praeposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3, 1: *Quid ergo amplius Judaeo est?.... Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei*; et in Psal. dicitur: 147, 20, *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

Concl. Quoniam promissiones de Christo, Judaeorum patribus factae sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali prae reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judaeorum populo lex vetus dari debuit.

Respondeo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Judaeorum data sit lex quam aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judaeorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. 32, et Amos 5, 25: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut. 9, 6: *Scito, quod non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervicis sis populus.* Sed ratio ibi praemittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quae autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Gal.

3, 16, dicens: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, Seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev. 19, 2: *Sancti eritis quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa. 41: *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. 4, 36: *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.*

Si autem rursus quaeratur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium; conveniet responsio Augustini, qua dicit super Joan. (tract. 26, paulo post princ.): *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus praeparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc prae aliis praerogativas habuit, secundum illud Rom. 9, 4: *Quorum* scilicet Judaeorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem.*

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur; in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Praedest. sanctorum (cap. 8, aliquant. a princ.): *Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet;* hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiae subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quae sunt ministeria Angelorum, quae ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quae non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud Psal. 35, 6: *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem. — (2-2, *qu.* 85, *art.* 4, *ad* 1, *et* 3, *dist.* 25, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et Rom.* 6, *lect.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terrae, ut in Ps. 46 dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Praeterea, Judaei salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim Deut. 27: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judaeorum quam aliorum hominum.

3. Praeterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim Exod. 12, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terrae.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit 9 cap. cael. Hierarch., post med., quod *multi gentilium per Angelos sunt reducti in Deum.* Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Concl. Quoniam lex vetus ad legem naturae, quaedam Judaeis propria superaddebat; populus Judaicus ad omnia legis veteris praecepta, reliquae autem nationes ad ea tantummodo quae naturae legem concernebant, obligabantur.

Respondeo dicendum, quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta.

Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae; sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est art. praec., data est populo Judaeorum, ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur; et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. 18, 13: *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deuteron. 26, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad haec caeteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficitur melioris conditionis; et ideo quanto populus Judaeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tanto dignior aliis populis erat; unde dicitur Deuter. 4, 8: *Quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias,*

justaque judicia, et universam legem? Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares.

Ad tertium dicendum, quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi. — (3 p., quaest. 70, art. 2, ad 2, et 4, dist. 1, qu. 1, art. 2, quaest. 4, corp., et Gal. 3, lect. 7.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quae erat futura per Christum, sicut dictum est art. 2 hujus qu. Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Praeterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. 12. Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

3. Praeterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud 2 Reg. 23, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 3, 19, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu Mediatoris*, idest, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Concl. Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, qua homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectius ad divinam gratiam suscipiendam praepararentur.

Respondeo dicendum, quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi.

Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. 7. Sed post-quam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit, ad Rom. 8, 3, *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum.... ut justificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod lex non debet dari nisi populo; est enim praeceptum commune, ut dictum est qu. 90, art. 2 et 3, qu. 96, art. 1 et 2. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit in 3 Polit. (cap. 3, a med.).

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae, et ab eo creditae, ut dicit Apostolus Rom. 4. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUAESTIO XCIX.

DE PRAECEPTIS VETERIS LEGIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis; et primo de distinctione ipsorum; secundo de singulis generibus distinctis.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum; 2.° utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia; 3.° utrum praeter moralia contineat caeremonialia; 4.° utrum contineat praeter haec judicialia; 5.° utrum praeter ista tria contineat aliqua alia; 6.° de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum. Lex enim nihil aliud est quam praeceptum, ut supra habitum est, qu. 90, art. 2 et 3. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 13, 9: *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: « Diliges proximum tuum sicut te ipsum. »* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Praeterea, Matth. 7, 12, dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; haec est enim lex et prophetae.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 2, 15: *Legem mandatorum decretis evacuans;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Concl. Unum tantum praeceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi: plura vero secundum diversitatem eorumquae ad finem ordinantur.

Respondeo dicendum, quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa praecepta, inquantum ordinantur ad unum finem.

Unde dicendum est, quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum; et tamen continet diversa praecepta secundum distinctionem eorum quae ordinantur ad finem; sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus; tamen continet diversa praecepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, *finis praecepti charitas est;* ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus Matth. 22, 40: *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 10 Ethic. (cap. 8, parum a princip.), *amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad se ipsum,* dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth. 19, 19: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum;* unde est quaedam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus contineat praecepta moralia. — (*Sup., quaest.* 98, *art.* 5, *corp., et inf., praes. quaest., art.* 3, *ad* 2, *et art.* 4, *corp., et Psal.* 18, *com.* 7, 8, 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut supra habitum est, quaest. 91, art. 4, et quaest. 98, art. 5. Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Praeterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

3. Praeterea lex vetus dicitur *littera occidens,* ut patet 1 ad Corinth. 3. Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Psalm. 118, 93: *In aeternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 9: *Addidit illis legis disciplinam, et legem vitae hereditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores: dicit enim Glossa ordin., ad Heb. 12, super illud: *Omnis disciplina,* etc.: *Disciplina est eruditio morum per difficilia.* Ergo lex a Deo data praecepta moralia continebat.

Concl. Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem, dari de virtutum actibus praecepta, et haec sunt praecepta moralia.

Respondeo dicendum, quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia, ut patet Exod. 20: *Non occides: Non furtum facies.*

Et hoc rationabiliter; nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinae legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi;* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. 19, 2: *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, *quae facit bonum habentem.* Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et haec sunt moralia legis praecepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturae, non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat in lib. de spiritu et Littera, cap. 14, etiam littera legis quantum ad praecepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia. — (*Inf., art.* 4, *et* 5, *corp., et qu.* 101, *art.* 1, 2 *et* 4, *corp., et quaest.* 103, *art.* 3, *corp., et ad* 3, *et quaest.* 104, *art.* 4, *et* 2-2, *quaest.* 22, *art.* 1, *ad* 2, *et quolib.* 2, *art.* 3, *corp., et quol.* 4, *art.* 13, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia praeter moralia. Omnis enim lex quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut supra dictum est, qu. 1, art. 3. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi praecepta moralia.

2. Praeterea, praecepta quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit in sua Rhet. (lib. 2, de Invent., aliquant. ante fin.), *divinae naturae cultum caeremoniamque affert.* Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est art. praec., videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia esse videntur quae figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3 et 14, *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi.* Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 13: *Decem verba, quae scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias, et judicia, quae facere deberetis.* Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

Concl. Cum per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solum interioribus sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in ea dari praeter moralia, alia caeremonialia praecepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. praec., lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus *caeremonia* vocatur, quasi *munia*, idest dona *Cereris*, quae dicebatur Dea frugum, eo quod primo (1) ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert, lib. 1, num. 10, nomen *caeremoniae* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido juxta Romam, quod *Caere* vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum; et ideo etiam de his continet praecepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 94, art. 4, praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de jure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale; sed determinatio hujus praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia; et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit 1 cap. cael. Hier., post med., *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus.* Ipsae autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

ARTICULUS IV.

Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia, sint etiam praecepta judicialia. — (*Inf., art.* 5, *corp., et qu.* 101, *art.* 1, *corp., et quaest.* 103, *art.* 1, *corp., et quaest.* 104, *art.* 1, *et* 2-2, *quaest.* 77, *art.* 1, *corp., et quaest.* 122, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3 *cont., cap.* 128, *et quol.* 2, *art.* 8, *corp., et quol.* 4, *art.* 1, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praeter praecepta moralia et caeremonialia, non sint aliqua praecepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. 6, cap. 2, et lib. 10, cap. 2, et lib. 19, cap. 18), quod *in lege veteri sunt praecepta vitae agendae, et praecepta vitae significandae.* Sed praecepta vitae agendae sunt moralia, praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum non sunt ponenda in lege alia praecepta judicialia.

(1) Al., *prima*; item, *primae.*

2. Praeterea, super illud Psalm. 118: *A judiciis tuis non declinavi,* dicit Glossa ord. Cassiod.: *Idest, ab his quae constituisti regulam vivendi.* Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta judicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Praeterea, judicium videtur esse actus justitiae, secundum illud Psalm. 93, 15: *Quoadusque justitia convertatur in judicium.* Sed actus justitiae, sicut et actus caeterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1: *Haec sunt praecepta et caeremoniae, atque judicia.* Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia et caeremonialia, sunt etiam judicialia.

Concl. Praeter moralia et caeremonialia legis praecepta, superaddita sunt judicialia, veluti quaedam justitiae inter homines servandae determinationes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. 2 et 3 hujus quaest., ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de justitia observanda inter homines determinatur per praecepta judicialia.

Et secundum hoc oportet tria praecepta legis veteris ponere: scilicet *moralia*, quae sunt de dictamine legis naturae: *caeremonialia*, quae sunt determinationes cultus divini; et *judicialia,* quae sunt determinationes justitiae inter homines observandae.

Unde cum Apostolus, Rom. 7, dixisset quod *lex est sancta*, subjungit quod *mandatum est justum, et bonum, et sanctum*: justum quidem quantum ad *judicialia;* sanctum quantum ad *caeremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest, honestum, quantum ad *moralia.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam praecepta moralia quam etiam judicialia pertinent ad directionem vitae humanae; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae agendae.

Ad secundum dicendum, quod *judicium* significat executionem justitiae; quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur praecepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter. 5, 1: *Audi, Israel, caeremonias atque judicia;* quandoque vero judicialia et caeremonialia, sicut dicitur Lev. 18, 4: *Facietis judicia mea, et praecepta mea servabitis:* ubi *praecepta* ad moralia referuntur, *judicia* vero ad judicialia et caeremonialia.

Ad tertium dicendum, quod actus justitiae in generali pertinet ad precepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad praecepta judicialia.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri, praeter moralia, judicialia et caeremonialia. — *(Sup., art. 4, corp., et quol. 2, art. 8, corp., et Gal. 5, lect. 3, et Hebr. 7, lect. 2.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri, praeter moralia, judicialia et caeremonialia. Judicialia enim praecepta pertinent ad actum justitiae, quae est hominis ad hominem; caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliae plures, ut supra dictum est, quaest. 60, art. 5. Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Praeterea, Deut. 11, 1, dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus praecepta, et caeremonias, et judicia, atque mandata.* Sed *praecepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est art. praec. Ergo praeter moralia, judicialia et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege quae dicuntur *mandata.*

3. Praeterea, Deut. 6, 17, dicitur: *Custodi praecepta Domini Dei tui, et testimonia, et caeremonias quas tibi praecepi.* Ergo praeter omnia praecepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Praeterea, in Psalmo 118, 93, dicitur: *In aeternum non obliviscar justificationes tuas*: Glossa interl.: *Idest, legem.* Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes.*

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1: *Haec sunt praecepta, caeremoniae, atque judicia, quae mandavit Dominus Deus vobis;* et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

Concl. Quaevis legis praecepta vel moralia, vel caeremonialia, vel judicialia sunt: si qua vero alia in ea reperiantur ad haec reducuntur, vel ad praeceptorum observationem spectant.

Respondeo dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tamquam praecepta, aliqua vero tamquam ad praeceptorum impletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate praecipientis, et ex utilitate impletionis; quae quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti; aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae auctoritatem Dei praecipientis indicarent, sicut illud Deuteronom. 6, 4: *Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est;* et illud Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quod in lege proponerentur quaedam praemia observantibus legem, et poenae transgredientibus, ut patet Deut. 28, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui.... faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quod Deus aliquos juste punit vel praemiat. Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex

debitum: unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis: sicut Philosophus in 5 Ethic., cap. 7, distinguit duplex justum, scilicet *morale* et *legale*. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tamquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; et secundum hoc quaedam moralium praecise praecipiuntur vel prohibentur in lege, sicut: *Non occides: Non furtum facies;* et haec proprie dicuntur *praecepta*. Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius; et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuasionem, sicut illud Exod. 22, 26: *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*, et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit in princ. prooem. in Marc. (et hab. in Gloss.), quod *in praeceptis est justitia, in mandatis vero charitas*. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad caeremonialia. Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam vel praemia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quaedam divinae justitiae. Omnia vero praecepta legis possunt dici *justificationes*, inquantum sunt quaedam executiones legalis justitiae. Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut *praecepta* dicantur quae Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus et judicialibus; alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est (hic supra).

Ad primum ergo dicendum, quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit (libro 2 de Inventione, aliquant. ante fin.). Unde justum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia et judicialia praecepta.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes. — (Sup., quaest. 91, art. 5, corp. et inf., quaest. 107, art. 1, ad 2; et 3, dist. 4, art. 2, corp., et art. 4; et Rom. 8, lect. 3, et cap. 10, et 2 Cor. 11, lect. 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinae est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur Deut. 10, 12: *Et nunc , Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum ?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo; dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ. (qu. 36, circa princ.), quod *venenum charitatis est cupiditas*. Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum, in 2 Polit. (implic. cap. 7).

2. Praeterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Praeterea, id non potest esse praemium justitiae, vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle. 9, 2: *Universa aeque eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*. Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut poenae vel praemia mandatorum legis divinae.

Sed contra est quod dicitur Isa. 1, 19: *Si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

Concl. Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manu duceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.

Respondeo dicendum, quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra, qu. 98, art. 1, 2 et 3, quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Galat. 3. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod Apostolus dicit, Philip. 3, 13: *Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendo... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum: perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant.

Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod *cupiditas* qua homo constituit finem in temporalibus bonis, *est charitatis venenum*: sed consecutio temporalium bonorum, quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalm. 48, 19: *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis vel poenis per homines inducendis; lex vero divina ex praemiis vel poenis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis divinae, in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isai. 29, 13: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me* (1).

QUAESTIO C.

DE PRAECEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis; et primo de praeceptis moralibus; secundo de caeremonialibus; tertio de judicialibus.

Circa primum quaeruntur duodecim: 1.° utrum omnia praecepta veteris legis sint de lege naturae; 2.° utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum; 3.° utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi; 4.° de distinctione praeceptorum decalogi; 5.° de numero eorum; 6.° de ordine; 7.° de modo tradendi ipsa; 8.° utrum sint dispensabilia; 9.° utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto; 10.° utrum modus charitatis cadat sub praecepto; 11.° de distinctione aliorum praeceptorum moralium; 12.° utrum praecepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. — (Sup., quaest. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp., et inf., qu. 104, art. 2, corp., et Marc., 13, com. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. Dicitur enim Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam, et legem vitae hereditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturae, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

2. Praeterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quae sunt de lege naturae: quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

3. Praeterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur ad Gal. 5, 6, quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturae; quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 2, 14, quod *gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt;* quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

Concl. Praecepta moralia, cum de his sint quae, quatenus ad bonos mores pertinent, humanae rationi conveniunt, cujus judicium a ratione naturali aliquo modo derivatur; necesse est illa omnia ad legem naturae aliquo modo pertinere.

Respondeo dicendum, quod praecepta moralia a caeremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est, qu. 94, art. 2 et 4, ex quibus diversimode procedi potest adjudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt quae rationi conveniunt, omne autem rationis humanae judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode.

Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut: *Honora patrem tuum, et matrem,* et: *Non occides; non furtum facies;* et hujusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis,* et alia hujusmodi. Quaedam vero sunt ad quae judicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis; sicut est illud: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum. — (Sup., qu. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp., et infra, qu. 104, art. 1, corp., et Matth. 23, corp., 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim praeceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud Psalm. 118, 8: *Justificationes tuas custodiam.* Sed justificatio est executio justitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus justitiae.

(1) Sic refertur Matth. 15, 6: at loc. cit. apud Isaiam hic est: *Appropinquat populus iste ore suo, labiis suis glorificat me; cor autem ejus longe est a me.*

2. Praeterea, id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiae.

3. Praeterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus, libro 5 Etymolog., cap. 21. Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in 5 Ethicor., cap. 1, et 2, et 11. Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus justitiae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Parad. (cap. 8, ante med.), quod *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Concl. Moralia praecepta, cum ordinent rationem humanam ad Deum, cumque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus; licet quidam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.

Respondeo dicendum, quod, cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, qu. 90, art. 2, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus in sua Polit., lib. 3, cap. 9, et lib. 4, cap. 1, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur a rege, et alias in ea quae regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus justitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem justitiae, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic. (cap. 1, a med.). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam sine quibus ordo virtutis qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat, in 5 Ethic., cap. ult., quamdam justitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III.

Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. — (Inf., art. 2, et 2-2, qu. 122, art. 6, et 9, ad 2, et 3, dist. 37, art. 2, qu. 1, corp., et 4, per tot., et Mal. qu. 14, art. 2, ad 14, et quol. 7, art. 17, ad 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. Prima enim et principalia legis praecepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. 22. 37. Sed ista duo non continentur in praeceptis decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis decalogi.

2. Praeterea, praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta decalogi est unum caeremoniale, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Ergo praecepta moralia non reducuntur ad omnia praecepta decalogi.

3. Praeterea, praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus justitiae, ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta decalogi non continent omnia praecepta moralia.

Sed contra est quod, Matth. 5, super illud: *Beati estis, cum maledixerint*, etc., dicit Glossa ordin., quod *Moyses decem praecepta proponens, postea per partes explicat.* Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum decalogi.

Concl. Omnia moralia legis praecepta ad decem decalogi aliqua ratione reduci possunt.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysem. Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; haec enim proveniunt a Deo ad populum, mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi, sed diversimode: nam illa quae sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero

quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. 45, 11: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus;* et secundum hoc inter praecepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est caeremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia; et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut praecepta de actibus justitiae; et propter hoc actus justitiae specialiter cadunt sub praeceptis decalogi, quae sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV.

Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur. — (*Inf. art.*, 5, *et* 3, *dist.* 17, *in exp. litt.*, *princ.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio decalogi: *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem; quod autem subditur: *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt praecepta, et non unum, sicut Augustinus dicit, qu. 71, in Exod., a princ.

2. Praeterea, praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut: *Honora patrem et matrem*, et: *Non occides.* Sed hoc quod dicitur; *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur: *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo praecepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit loc. cit.

3. Praeterea, Apostolus ad Rom. 7, 7, dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces;* et sic videtur quod hoc praeceptum: *Non concupisces*, sit unum praeceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa super Exod., loc. cit., ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Concl. Praeceptorum decalogi tria ad Deum hominem ordinant, septem vero reliqua ad proximum.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur: Hesychius enim, Levit. 26, lib. 7, comment. cap. 26, super illud: *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum, ut primum sit: *Ego sum Dominus Deus tuus;* secundum sit: *Non habebis deos alienos coram me;* et sic etiam distinguit haec duo Hieronymus, Oseae 10, super illud: *Propter duas iniquitates tuas.* Tertium vero praeceptum esse dicit: *Non facies tibi sculptile;* quartum vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit: *Honora patrem et matrem tuam;* secundum: *Non occides;* tertium: *Non moechaberis;* quartum: *Non furtum facies*; quintum: *Non falsum testimonium dices;* sextum: *Non concupisces.*

Sed primo hoc videtur inconveniens quod praeceptum de observatione sabbati praeceptis decalogi interponatur, si nullomodo ad decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit Matth. 6 24: *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere: *Ego sum Dominus Deus tuus*, et: *Non habebis deos alienos.*

Unde Origenes, hom. 8 in Exod., distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit *Non facies scuptile*; tertium vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quartum: *Memento ut diem sabbati sanctifices:* Alia vero sex ponit, sicut Hesychius.

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. 25), convenientius Augustinus, loc sup. cit., ponit sub uno praecepto: *Non habebis deos alienos*, et: *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus, ibid., ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam; et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum; et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei. Unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua praecepta danda de latria quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent, ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut dicitur ad Hebr. 11, 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso; et propter hoc dantur diversa praecepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta; sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est: *Non furtum facies*, et de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam;* et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione; et ideo Apo-

stolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus (loc. sup. cit.) distinguit diversa praecepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 5.

ARTICULUS V.

Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur. — *(3, dist. 37, art. 2, quaest. 2, et 3 cont., cap. 120, fin. et 142.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, lib. de Parad., (cap. 8, ante med.), est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum decalogi.

2. Praeterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Praeterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens perjurium, cum dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiae et falsae doctrinae debent aliquo praecepto decalogi prohiberi.

4. Praeterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud 1 Timoth. 1, 5: *Finis praecepti charitas est.* Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Praeterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur: *Non moechaberis: Non furtum facies;* et seorsum peccatum cordis, cum dicitur: *Non concupisces rem proximi tui,* et: *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Praeterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur: *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua praecepta in decalogo debuerunt poni per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem praecepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 4, 13: *Ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis, et decem verba quae scripsit in duabus tabulis lapideis.*

Concl. Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem praecepta, quibus in Deum, et proximum disponerentur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 2 hujus quaest., sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quaedam praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo; primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat; et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur: *Non habebis deos alienos.* Reverentia autem ad dominum requirit (1) ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum; quod est: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium praeceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo; quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personae; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur: *Non occides*: quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis; et hoc prohibetur, cum dicitur: *Non moechaberis*: quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque; et quantum ad hoc dicitur: *Non furtum facies.* Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur: *Non concupisces.*

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur: *Non facias sculptile.* Secundum ad os; unde dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum, conc. 1 in Psalm. 32, ante med., per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem quia praecepta decalogi referuntur

(1) Ita cum Theologis et Nicolai editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *requiritur.*

ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat: vel quia dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi; in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in praeceptis decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum et ad Deum.

Aliter potest dici quod praecepta decalogi sunt illa quae immediate populus recipit a Deo; unde dicitur Deuter. 10, 4: *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos Dominus.* Unde oportet praecepta decalogi talia esse quae statim in mentem populi cadere possint. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicujus divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. 20, 11, pro ratione hujus praecepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam: quae etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. 58, 13: *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Haec enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi; quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo praetermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16: *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter praecepto decalogi prohibetur (1). Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta decalogi; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinae; una enim Glossa (scil. interl.) exponit: *Non dices Christum esse creaturam.*

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli injuriam faciat; et ideo praecepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae; et ideo non ponitur sub praecepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios *ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus in 8 Ethic. (cap. 12, circa princ.). Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter se ipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum se ipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 23, art. 1, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi. — (3, *dist.* 37, *art.* 2, *quaest.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud 1 Joan. 4, 20: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum; per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium, in comment. Praedicamentorum (implic. lib. 4, in cap. *de Opp.*, a med.), *prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes.* Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

3. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris,

(1) Ita cum Theologis et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique, edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter praecepto decalogi prohibetur.* Madalena legendum conjectat, *perhibetur*, pro, *prohibetur.*

vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom 13, 1; *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed praecepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est art. 3 hujus quaest. Ergo convenientem ordinem habent.

Concl. Debito et convenienti ordine decem decalogi praecepta disposita sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est ibid., et art. 5, ad 1, praecepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In praeceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; et adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2-2, qu. 25, art. 1, et qu. 26, art. 2). Et ideo praecepta ordinantia ad Deum fuerunt praeordinanda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam; etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Ps. 33, 15: *Declina a malo, et fac bonum;* et Isai. 1, 16: *Quiescite agere perverse, discite bene facere;* tamen cognitione prior est virtus quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur in 1 de Anima (text. 85). Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Roman. 3 dicitur; et secundum hoc praeceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra posita est (in corp. art.); quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt *primae tabulae*, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII.

Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur. (*3, dist. 27, art. 2, quaest. 1.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta decalogi inconvenienter tradantur. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat praeceptum decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa, et quaedam negativa.

2. Praeterea, Isidorus dicit, lib. 2 Etymol., cap. 10, quod *omnis lex ratione constat.* Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio praecepto.

3. Praeterea, per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Praeterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, et non solum in primo et secundo.

5. Praeterea, omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim Proverb. 3, 3: *Describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria; et ita videntur praecepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.* Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

Concl. Convenientissime tradita sunt decem legis praecepta, cum ex divina processerint sapientia.

Respondeo dicendum, quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur; unde dicitur Deut. 4, 5: *Haec est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim: *Si est album, non est nigrum;* non autem sequitur, *si non est nigrum,*

ergo est album; quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod *non esse faciendam injuriam,* quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur.* Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. ult., a med.). Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa praecepta quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale determinativum praecepti moralis communis, sicut in primo praecepto: *Non facies sculptile;* et in tertio praecepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in (1) illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo praecepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in praecepto de prohibitione idololatriae, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum daemonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in 10 Ethic., cap. ult.; et ideo illis soli praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus praeceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia praeceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quae non est de lege naturae; et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICULUS VIII.

Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia. — *(Sup., quaest.* 99, *art.* 5, *corp., et* 2-2, *quaest.* 104, *art.* 4, *ad* 2; *et* 1, *dist.* 47, *art.* 4, *corp.: et* 3, *dist.* 37, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 5, *et Mal. quaest.* 3, *art.* 1, *ad* 7, *et quaest.* 15, *art.* 1, *ad* 8. *)*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta decalogi sint dispensabilia. Praecepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est, quaest. 96, art. 6, et quaest. 97, art. 4. Ergo in praeceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Praeterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis quam homo statuit. Ergo cum praecepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed Praelati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 2, 10: *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam Praelati possunt in praeceptis decalogi dispensare.

3. Praeterea, inter praecepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum praeceptum legis humanae homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Praeterea, observatio sabbati continetur inter praecepta decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum: dicitur enim 1 Machab. 2, 41: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est, quod Isa. 24, 5, quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt jus; dissipaverunt foedus sempiternum;* quod maxime videtur intelligendum de praeceptis decalogi. Ergo praecepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Concl. Cum decem praecepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, qu. 96, art. 6, et qu. 97, art. 4, tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem justitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiae et virtutis, hujusmodi praecepta continent intentionem legislatoris; et ideo indispensabilia sunt: puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid injuste vel male, hujusmodi praecepta essent indispensabilia: sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi; in talibus praeceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi praeceptorum in aliquibus casibus non fieret praejudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris; puta si ad conservationem reipublicae statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessae, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.

Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei; nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod

(1) Nicolai omittit, in.

Deus est. Praecepta autem secundae tabulae continent ordinem justitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de *justo* naturali, quod continet ipsum ordinem justitiae; hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam: sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiae, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2, 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suae justitiae auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiae ejus, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem justitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, in hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod praecepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in 1 de libero Arbit. (cap. 4, ante med.). Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus; quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem justitiae quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. 12.

ARTICULUS IX.

Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis. — (Sup., quaest. 96, art. 3, ad 2, et 2-2, quaest. 44, art. 4, ad 1, et art. 8, corp.; et 2, dist. 28, art. 3, corp.; et 4, dist. 15, quaest. 3, art. quaest. 1, ad 3, et Mal. quaest. 2, art. 4, ad 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub praecepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis juste operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii 16, 20, praecipitur: *Juste quod justum est exequeris.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

2. Praeterea, illud maxime cadit sub praecepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1, a med., et lib. 1, cap. 9 et cap. 13). Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

3. Praeterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae; dicitur enim in Psalmo 99, 1: *Servite Domino in laetitia;* et 2 ad Corinth. 9, 7: *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psal. 91, ante med.) dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Eth., cap. 4 vel 5. Quicumque autem transgreditur praeceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

Concl. Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinae praeceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art. 3, ad 3, praeceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directe cadit sub praecepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur in 10 Ethicor., cap. ult. Nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare; quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quae parent,* ut dicitur 1 Regum 16, 7. Sed solius Dei, qui est lator legis divinae, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalmi 7, 11; *Scrutans corda et renes Deus.*

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad

aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 4. Quorum primum est, *si aliquis operetur sciens.* Hoc autem dijudicatur et a lege divina, et a lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens, et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est, quaest. 8 et 12. Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solum divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. 5, 22: *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Tertium autem *ut firmiter et immobiliter habeat et operetur;* et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae, neque legis humanae; neque enim ab homine, neque a Deo punitur tamquam praecepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum justitiae, qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quod fiat ex habitu justitiae.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre, et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti, et id de quo praeceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub praecepto legis divinae; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non; secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitus generati,* ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 2 vel 3, in princ.). Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ARTICULUS X.

Utrum modus charitatis cadat sub praecepto divinae legis. — (*2-2, qu. 44, art. 1, ad 1; et 3, dist. 27, qu. 3, art. 4, et dist. 37, art. 6, et Verit. qu. 23, art. 7, ad 8, et qu. 24, art. 12, ad 16, et Mal. qu. 2, art. 5, ad 7, et opusc. 17, cap. 6.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub praecepto divinae legis. Dicitur enim Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim 1 ad Cor. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus charitatis est in praecepto.

2. Praeterea, ad modum charitatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto; dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10, 31: *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit sub praecepto.

3. Praeterea, si modus charitatis non cadat sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quae semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum, in lib. de Haeresibus, haeresi 88. Ergo modus charitatis est in praecepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

Concl. Modus charitatis cadit sub illo divinae legis praecepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur; non autem sub caeteris praeceptis: unde hoc praecepto, honora patrem, non praecipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solum, ut honoretur pater.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum charitatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter; quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex charitate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub praecepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est quidam actus per se; et hoc modo cadit sub praecepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum,* et: *Diliges proximum tuum.* Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu charitatis; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam; et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum; hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quae *est finis praecepti,* ut dicitur 1 ad Tim. 1. Dictum est enim supra, quaest. 12, art. 4, quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit sub praecepto: hoc est dictum (1), quod in hoc praecepto: *Honora patrem,* non includitur quod honoretur pater ex charitate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat

(1) Ita habet Nicolai; quam lectionem retinuimus utpote verisimiliorem. Edit. Naepolitana 1763, et aliae habent *dicit.*

patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus praecepti, etsi sit transgressor praecepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed: *Serva omnia mandata;* inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub praecepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum; et ideo praeceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus praecepti, quod est: *Honora parentes*, sed ex vi hujus praecepti: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione (1) modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum charitatis; quod non fit sine gratia: et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum. — (Sup., art. 3, et locis ibidem annotatis.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum. Quia, ut Dominus dicit Matth. 22, 40: *In duobus praeceptis charitatis pendet omnis lex et prophetae.* Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia tradere.

2. Praeterea, praecepta moralia a judicialibus et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est, qu. praec., art. 3, 4 et 5. Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad judicialia et caeremonialia praecepta; communia autem praecepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo praesupponuntur, ut dictum est, art. 3 hujus qu. Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter decalogum.

3. Praeterea, praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Sicut igitur in lege ponuntur praecepta moralia praeter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia praecepta moralia praeter decalogum.

Sed contra est quod in Psalm. 18, 8, dicitur: *Lex domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quae decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

(1) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. Theologi *de observatione.*

Concl. Cum ad bonos mores quaedam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solum sapientibus est manifesta; convenienter illa ad decalogum (ad quem secundum aliquam rationem reducuntur) superaddita sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet. qu. praec., art. 3 et 4, praecepta judicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent; quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus qu., quae sunt quasi fines praeceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et haec sunt praecepta decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quae non sunt manifesta, alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deuteronomii 18, 10: *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem.* Secundum autem praeceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiae Lev. 14, et prohibitio falsae doctrinae Deut. 13. Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto de honore parentum superadditur praeceptum de honoratione senum; secundum illud Lev. 19, 33: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis (2) contra proximum, sicut illud Lev. 19, 16: *Non stabis contra sanguinem proximi tui;* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. 19, 17: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. 23, 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. 18, 22: *Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis.* Septimo autem praecepto de prohibitione furti adjungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Deut. 23, 19: *Non foeneraberis fratri tuo ad usuram;* et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. 25, 13: *Non habebis*

(1) Ita edit. Patav. et Rom. Nicolai, *ea.*

(2) Ita codex quo utebatur Nicolai. Editi, *violationis.*

in sacculo diversa pondera; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. 23, 2: *Nec in judicio. plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies*; prohibitio mendacii, sicut ibi 7, subditur: *Mendacium fugies;* et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. 19, 16: *Non eris criminator et susurro in populis.* Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quaedam praecepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod praecepta caeremonialia et judicialia sunt determinativa praeceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. 20, 3, ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam praelio: *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae; quia contrariatur bono domestico; unde dicitur Deut. 21, 20, ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriae, atque conviviis.*

ARTICULUS XII.

Utrum praecepta moralia veteris legis justificarent — *(Sup. qu. 98, art. 1, et inf., qu. 103, art. 2; et 3, dist. 40, qu. 1, art. 3.)*

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus, Rom. 2, 13: *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta justificabant.

2. Praeterea, Levit. 18, 5, dicitur: *Custodite leges meas atque judicia, quae faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo praecepta legis adimpleta justificabant.

3. Praeterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quaedam justitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis justificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3, 6: *Littera occidit*; quod secundum Augustinum, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 14, intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non justificabant.

Concl. Praecepta legis moralia, proprie non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, qua ex injusto quispiam fit justus apud Deum: sed improprie, eam videlicet significando et ad eam disponendo.

Respondeo dicendum, quod, sicut *sanum* proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita *justificatio* primo et proprie dicitur ipsa factio justitiae; secundario vero et quasi improprie potest dici *justificatio* significatio justitiae, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus, contra Faustum libro 22, cap. 24, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.*

Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est quod justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiae; alio vero modo, secundum quod opera justitiae operatur; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiae executio. Justitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet, qu. 63, art. 4. Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et haec est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom. 4, 2: *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (1). Haec igitur justitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis; et secundum hoc praecepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quae quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec praecepta caeremonialia, quae ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quae propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiae, sic omnia praecepta legis justificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se justum; aliter tamen, et aliter. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur (2) in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae; et ideo (3) de hujusmodi praeceptis dicitur quod *non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium.* Praecepta vero moralia et judicialia

(1) Quae sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolai, cum omnium Mss. editorumque librorum pertuebata esset lectio. Nicolai secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic: « Haec igitur justitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt « de actibus humanis, et (deest *et* in cod. Alcan.) secundum hoc praecepta « moralia justificare non poterant, justitiam causando. (In cod. cit. statim sequitur: Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiae). Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut sacramenta novae legis, « quae propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiae, sic omnia praecepta legis justificabant; aliter, etc. » Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli: « Haec igitur justitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis, et similiter praecepta mobilia « (*lege* moralia) justificare non poterant, justitiam causando. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiae, sic praecepta moralia justificabant, « in quantum continebant id quod est secundum se justum. Sed sacramenta illa « veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis « quae propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiae, sic omnia praecepta legis justificabant, aliter tamen et aliter. » Alii codices eamdem praeter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.: « Haec « igitur justitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis; et secundum hoc praecepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc., » ut in cod. Venet.

(2) Al., *exhibebant.*

(3) Ita codd. passim et editi. Cod. Alcan., *et solum.*

continebant id quod erat secundum se justum vel in generali (1), vel etiam in speciali; sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quae est *omnis virtus*, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 1, a med.). Praecepta vero judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi *justificationem* pro executione justitiae.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal. 3.

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis humanae justificant justitia acquisita, de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de justitia quae est apud Deum.

QUAESTIO CI.

DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS SECUNDUM SE.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus (2); et primo de ipsis secundum se; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° quae sit ratio praeceptorum caeremonialium; 2.° utrum sint figuralia; 3.° utrum debuerint esse multa; 4.° de distinctione ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ratio praeceptorum caeremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. — (Sup. qu. 99, art. 3, et inf., qu. 104, art. 1, et qu. 108, art. 2, corp., et 2-2, qu. 122, art. 1, ad 2, et quol. 2, art. 8, corp., et quol. 4, art. 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. 11, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. 19, 19, *Veste quae ex duobus texta est, non indueris*, et iterum quod praecipitur Num. 15, 38: *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed hujusmodi non sunt praecepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est caeremonialium praeceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Praeterea, dicunt quidam quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo videtur quod legis praecepta caeremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Praeterea, secundum quosdam praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest, regulae, salutis, nam χαῖρε in greco idem est quod *salve.* Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia quae pertinent ad cultum Dei.

4. Praeterea, rabbi Moyses dicit (lib. *Dux errant*, cap. 27 et 28), quod *praecepta caeremonialia* dicuntur *quorum ratio non est manifesta.* Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase(1), Scenopegiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt quae pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. 18, 19: *Esto populo in his quae ad Deum pertinent..: ostendasque populo caeremonias et ritum colendi.*

Concl. Quum caeremonialibus praeceptis proprium sit ut moralia praecepta in ordine ad Deum determinent; certum est ea proprie caeremonialia dici oportere, quae ad Dei cultum pertinent.

Respondeo dicendum, quod. sicut supra dictum est, qu. 99, art. 4, caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem hujus nominis posita est supra, qu. 99, art. 3, ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia quae est de fine. Hujusmodi autem praecepta, quae dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, praesertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernae cum oleo olivarum praeparabantur, ut patet Lev. 24.

Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim caeremoniae non est graecum, sed latinum.

Potest dici tamen quod cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae quae hominem ordinant ad Deum; et sic caeremonialia dicuntur quae ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis; non quia ex eo dicantur *caeremonialia,* quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur (art. seq.), inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

(1) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, et edit. Rom. Al., deest, *vel in generali.* Nicolai *secundum se justum etiam in speciali.*

(2) Scribendum esse *caerimonia*, et non *caeremonia*, et sic *caerimonialium*, et non *caeremonialium*, juxta emendatiorem orthographiam docent Critici. Sed invenitur etiam caeremonia, et caeremonialia a nonnullis adhibitum; et nos orthographiam servavimus, quam suo tempore secutus est D. Thomas.

(1) *Phase*, seu Paschalis; *scenopegia* seu festum tabernaculorum, quod octiduo celebrabatur in mense Tisri, hoc est septimo, a Judaeis; sed quandoque etiam festum encaeniorum vocatur scenopegia, quia illi erat simile; utrumque enim celebratur magna totius populi laetitia, cum ramis, tubis et tympanis,

ARTICULUS II.

Utrum praecepta caeremonialia sint figuralia. — (*Inf., qu.* 103, *art.* 1, *corp., et qu.* 104, *art.* 2, *et locis ibi cit.*)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in 4 de Doctr. christ., cap. 4 et 10; et hoc maxime videtur esse necessarium in legislatione, quia praecepta legis populo proponuntur; unde *lex debet esse manifesta,* ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Si igitur praecepta caeremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Praeterea, ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur quod hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est art. praec. Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

3. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 3, quod *Deus maxime colitur fide, spe et charitate.* Sed praecepta quae dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

4. Praeterea, Dominus dicit, Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas; imo contra se invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Coloss. 2, 16: *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae* (1), *aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.*

Concl. Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundum eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt; recte caeremonialia veteris legis praecepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, art. praec., praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur in Psal. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futurae beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsa intuebitur; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud Isa. 51, 3: *Gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*

In statu autem praesentis vitae non possumus divinam veritatem in se ipsa intueri; sed oportet quod *radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris,* sicut Dionysius dicit, 1 cap. caelest. Hierarch., circa med.: diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in se ipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem.

Sed in statu novae legis haec via jam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis; sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr. 10, 1: *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est quam imago, tamquam *imago* pertineat ad novam legem, *umbra* vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem; alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III.

Utrum debuerint esse multa caeremonialia praecepta. — (*4, dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *et qu.* 2, *ad* 2, *et Rom.* 5, *lect.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est art. 1 et 2 praec., ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia,* ut dicitur 1 Corinth. 8, 6. Ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Praeterea, multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio secundum illud quod dicit Petrus, Act. 15, 10: *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?*

(1) Erat initium mensis, quod graece *neomenia,* quasi nova luna, quia in novilunius Hebraei incipiebant menses, et festa celebrabant. Sic dicitur ps. 80. *Buccinate in neomenia tuba.* Celebrabatur etiam *neomenia* ad commemorandum opus divinae gubernationis. Hebraei hanc diem primam, quae lunae, pariter prima erat, peculiari veneratione prosequebantur, nnn tamen erat hoc festum lege praeceptum, neque propterea ea die a labore et negotiis vacare Hebraei prohibebantur, excepta Neomenia mensis Tisri, seu anni civilis initii, qui dies sacer, omniumque maxime solemnis erat, eoque nullum servile opus agi licebat, Levit. 23, 24.

Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit lib. Etymolog., cap. 3, videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

3 Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est art. praec. Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur Joan. 4. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Oseae 8, 12: *Scribam ei multiplices leges meas;* et Job 11, 6: *Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex ejus.*

Concl. Ut et in malis idololatriae servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur; multa in veteri lege caeremonialia esse praecepta congruum erat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2 et 3, et qu. 96, art. 1, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra dictum est, quaest. 95, art. 1; quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriae deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum: tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae et imperfectae erant ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit ad Heb. 7, 18: *Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi caeremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur trangressio idololatriae et superbiae, quae in Judaeorum cordibus nasceretur, si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum daemonum declinarent.

ARTICULUS IV.

Utrum caeremoniae veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. — (Coloss. 2, lect. 4, princ.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacramenta, sacra et observantias.* Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur ad Ephes. 5, 2. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

2. Praeterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra *sacrificia.*

3. Praeterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum: secundum quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari (1) dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est art. 1 hujus qu. Ergo caeremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars caeremonialium debet *sacra* nominari.

4. Praeterea, *observantiae* ab observando dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant; dicitur enim Deut. 8, 11: *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et caeremonias.* Non ergo *observantiae* debent poni una pars caeremonialium.

5. Praeterea, solemnitates inter caeremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 2; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum ad Hebr. 9; quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula praedicta *caeremoniae* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur caeremoniae, Num. 15, 24: *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut caeremoniae postulant.* De *sacramento* etiam ordinis dicitur Lev. 7, 35: *Haec est unctio Aaron et filiorum ejus in caeremoniis.* De *sacris* etiam dicitur Exod. 38, 21: *Haec sunt instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum.* De *observantiis* etiam dicitur 3 Reg. 9, 6: *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes caeremonias quas proposui vobis.*

(1) Al., *sacrificari.*

Concl. Caeremoniae veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit: aut sacra, quae ad divini cultus instrumenta pertinent: aut sacramenta, quae ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant: vel denique observantiae, quibus distinguuntur colentes Deum a non colentibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus qu., caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quae in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; et ad hoc pertinent *sacramenta;* et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; et ad hoc pertinent *observantiae*, puta in cibis, et vestimentis et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta et sacra* illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novae legis; quae omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novae legis, idest, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum,* ut dicitur ad Hebr. ult., 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta.* Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra (2); sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum.*

Ad quartum dicendum, quod ea quae pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant caeremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

(1) Al., *sacramenta.*

(2) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Pat an. 1712, ubi tantum, *sed quaedam erant sacra.* Edit. Rom.: *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant.* Nicolai: *Quod etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quaedam erant sacra.* Edit. Patav. an 1698: *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quaedam erant sacra*, etc.

QUAESTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum praecepta caeremonialia habeant causam; 2.° utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem; 3.° de causis sacrificiorum; 4.° de causis sacrorum; 5.° de causis sacramentorum; 6.° de causis observantiarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caeremonialia praecepta habeant causam.
(Rom. 4, lect. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. 2: *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl.: *Idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias,* DECRETIS, *idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt.* Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Praeterea, vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit, 8 super Gen. ad lit., cap. 6 et 13, de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

3. Praeterea, opera hominis dicuntur *moralia*, secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non differrent a moralibus praeceptis. Videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam; ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 9: *Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

Concl. Quoniam Apostolo teste, quae a Deo sunt, ordinata sunt; necesse est caeremonialia praecepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causae assignari possint.

Respondeo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in 1 Metaph., (cap. 2, a princ.), ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom. 13 Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur: primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quae casu eveniunt, praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis ejus, ut dicitur in 2 Phys. (text. 88).

Manifestum est autem quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt

ex divina sapientia instituta; unde dicitur Deut. 4, 6: *Haec est sapientia vestra, et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio ligni scientiae (1) boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut: *Non occides; non furtum facies.* Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II.

Utrum praecepta caeremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum. — (Rom. 4, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim Gen. 17, 11: *Circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos;* et de celebratione Phase dicitur Exod. 13, 9: *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 2). Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Praeterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus quae non videntur differre utrum sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae veteris Testamenti; dicitur enim 1 ad Cor. 10, 11, quod *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis veteris Testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Concl. Cum ex fine rationem eorum quae sunt ad finem desumere oporteat, caeremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suspicienda est: ut vero Christum figurant, mystica ratio requirenda est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praeced.), ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba Prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1: *Abiit et accepit*). Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illae sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam;* sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem;* sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent, ita etiam significationes caeremoniarum legis, quae sunt commemorativae beneficiorum Dei, propter quae institutae sunt, vel aliorum hujusmodi, quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in legibus humanis dictum est, quaest. 96, art. 3, quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III.

Utrum possit assignari conveniens ratio caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. — (Isai. 1, lect. 4, fin., et Psal. 26, com. 2, et Hebr. 10, lect. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt neces-

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ligni vitae*, ut est in objectione.

saria ad sustentandam humanam vitam; sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psal. 49, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Praeterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emendatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Praeterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Praeterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbae. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Praeterea, Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; praecipue quia etiam Apostolus monet Rom. 12, 1, *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Praeterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet Lev. 1. (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Praeterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut caeci, aut aliter maculosi, Levit. 22.

8. Praeterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli, 1 Corinth. 10, 18: *Nonne qui edunt hostias participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter, Levit. 3.

9. Praeterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae et hostiae pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Praeterea, omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. 7.

11. Praeterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Praeterea, omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terra enascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula, Levit. 2 et 7.

13. Praeterea, omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Praeterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal; dicitur enim Eccli. 24, 27: *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur, Levit. 2, in sacrificio apponi mel et fermentum; quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Lev. 1, 9: *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino.* Sed, sicut dicitur Sap. 7, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Concl. Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removeretur: ut vero Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariae passionis et immolationis Christi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.), caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tamquam a primo principio, et ordinet in Deum tamquam in ultimum finem: et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David 1 Paralip. 29, 14: *Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. 22, 29: *Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli.* Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per

hujusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer. 7, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum* (1) *et victimarum.* Inter omnia autem dona quae Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur ad Ephes. 5, 2; et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tamquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, ad Heb. 10, 11, quod *sacerdos veteris legis easdem saepe offerebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Isai. 1, 11: *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, art. praec., tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam; quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. 8, 26: *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum; et hoc dupliciter: primo quidem quia hujusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. 1 (seu in prooem. ad Levit., versus fin.), *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; haedum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columba vero manifestum est quod significatur castitas et simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum: in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.*

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam caetera animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo; et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt majores quam pulli; in columbis autem e converso; et ideo, ut rabbi Moyses dicit (lib. 3 *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med.): *Mandantur offerri turtures et pulli columbarum*, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandum expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatrae animalia idolis immolabant; vel etiam, ut rabbi Moyses dicit (loc. cit., cap. 49, ante med.), lex eligit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem prostibuli, aut pretium canis* (1) in domum Dei offerrent; Deut. 23, 18. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum* quasi *totum incensum.* Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conve-

(1) Holocaustomata, idem est ac sacrificia pro peccatis.

(1) Conjungitur cum prostibulo seu meretrice canis propter impudentiam.

niebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes secundum illud Deut. 32, 38: *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum*. Secunda ratio est ad informationem humanae vitae; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes. 9, 4: *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram*. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur Ezech. 34, 3: *Quod crassum erat, occidebatis*. Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficentia, ad honorem Dei, effundebatur sanguis et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi; et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter* ad excludendum quamdam divinationis speciem, quae vocatur *spatulamantia*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris; et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus, ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiae pacificae pro gratiarum actione*, quae comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiae pacificae ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est, quaest. 73, art. 10; et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatae personae. Est autem attendendum ut rabbi Moyses dicit (lib. 3 *Dux errantium*, cap. 47, a med.), quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo*. Unde *capra*, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur *vitulus*; pro negligentia autem principis *hircus*.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Joan. 6: qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturae in fide Patrum; erat autem sicut *simila* in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam; *coctus igne*, idest formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit *coctus in sartagine*, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad decimum tertium dicendum, quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur *panis;* vel sunt in potum, et de his offerebatur *vinum;* vel sunt in condimentum, et de his offerebatur *oleum* et *sal;* vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi; per *vinum* autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; *oleum* figurat gratiam Christi; *sal* scientiam, *thus* orationem.

Ad decimum quartum dicendum, quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei; tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* vero non offerebatur ad excludendam corruptionem; et forte etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia

impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae; nam thus et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV.

Utrum assignari possit certa ratio caeremoniarum quae ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caeremoniarum veteris legis, quae ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act. 17, 24: *Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2 Praeterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per aedificationem alicujus templi.

3. Praeterea, divina lex praecipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Praeterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quaedam vela distingueretur.

5. Praeterea, virtus primi moventis, quae est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Praeterea, Exod. 20, 4, Dominus praecepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptae imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Praeterea, Dominus praecepit, Exod. 20, 24: *Altare de terra facietis mihi;* et iterum: *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel aere contextis, et tantae altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. 27, 1: *Facies altare de lignis Sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud aere;* et Exod. 30, 1 dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Praeterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, pelles hyacinthinae.*

9. Praeterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quaedam corpora inanimata.

10. Praeterea, in Psal. 33, 1, dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 8, 4, quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbrae deserviunt caelestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

Concl. Quum totus exterior Dei cultus ad hoc praecipue ordinetur, ut Deum homines revereantur; specialia quaedam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit.

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur: ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est art. 1 huj. qu., ad 1, et art. 2, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repraesentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, 3 Reg. 8, 27: *Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi?* et postea subdit: *Sint*

oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi; idest, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quae ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. 22, 2, quod Dominus mandavit Abrahae ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi*; et postea dicit quod *appellavit nomen illius loci: Dominus videt;* quasi secundum Dei praevisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. 12, 5: *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit pro aedificatione templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat: prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status praesentis vitae mutabilis; per templum vero quod erat fixum et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino immutabilis est; et propter hoc in aedificatione templi dicitur, 3 Reg. 6, 7, quod *non est auditus sonitus mallei vel securis,* ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem a Salomone constructum status novae legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judaei sunt operati; ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur *synagogae;* sicut et nunc dicuntur *ecclesiae,* in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiae vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in unitate templi vel tabernaculi repraesentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiae, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quae vocabatur *Sancta sanctorum,* quae erat occidentalis; et aliam quae vocabatur *Sancta,* quae erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quae *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quae dicitur *Sancta,* exprimebat mundum corporalem; et ideo *Sancta* a *Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod *quatuor* coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur; scilicet *bysso,* per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; *purpura,* per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quae inveniuntur in mari; *hiacyntho,* per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et *cocco bis tincto,* per quem designatur ignis: et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiae (1). Et ideo in interius tabernaculum, idest in *Sancta sanctorum,* solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud saeculum introducatur: in tabernaculum vero exterius, idest in *Sancta,* introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (2) per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta,* significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9; quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum,* significatur vel caelestis gloria, vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta

(1) Ita melioris notae codices cum edit. Patav. et Nicolai. Al.: *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiae, in interius tabernaculum, etc.*

(2) Ita codd. et editi passim; ad marginem quorumdam notatur. Al.: *sacerdotes.*

sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum: *bysso* quidem, ad designandam carnis puritatem; *purpura* autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; *cocco bis tincto* ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; *hyacintho* autem significabatur caelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quae in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur Ephes. 3.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. 8, 16, quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versum Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quae figuratur per occasum, secundum illud Ps. 67, 51: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum, quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis: litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est in resp. ad 4, quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum*, significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo, tria continebantur: scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron*, quae fronduerat, et *tabulae*, in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quaedam tabula (1) quae dicebatur *propitiatorium* subter (2) alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tamquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per haec autem tria designabantur tria quae sunt in illo altiori saeculo: scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturae: et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repraesentandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quaedam figura sedis ejus; quia scilicet natura comprehensibilis est, quae est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae Angeli dicuntur; et hi significantur per duos Cherubim mutuo se respicientes; ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job 25, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc perficiuntur, quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur per tria ibi contenta tria quae sunt potissima in rebus humanis: scilicet *sapientia*, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quae repraesentabatur per virgam Aaron; *vita* quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virga, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec *tria* etiam figurata sunt in visione Isaiae, cap. 6. Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri a gloria Dei;* unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloria ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum quod prohibebatur primo legis praecepto, sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra). In exteriori vero tabernaculo, quod significabat praesens saeculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis* quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repraesentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia* quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* vero *thymiamatis* significabatur *officium sacerdotum*, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per *virgam;* nam in illo altari incendebatur *thymiama boni odoris*, per quod significabatur *sanctitas populi* acceptabilis Deo. Dicitur enim Apocalyps. 7, quod per *fumum aromatum significantur justificationes sanctorum* (1). Convenienter autem *sacerdotalis dignitas* in arca significabatur per *virgam*, in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis*; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert (2), quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vitae,* sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi, *mensa* autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in 2 de Caelo et Mundo (text. 15). Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et caetera

(1) Ita codd. Alcan. Venetus SS. Joannis, et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et edit. Patav. ann. 1712. Alii Mss. et editi libri addunt perperam, *lapidea*.
(2) Al, *super*.

(1) Nihil simile in cap. 7; at in 19, 8: *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum*.
(2) Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. Al., *offerre;* forte *offerens*.

spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. 3, 16: *In sinistra illius divitiae et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam; quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod. 24, 12: *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quae scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. 17, 10: *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus praestitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod. 16, 32: *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit, (lib. 3 Antiquit., cap. 7 et 8 ad fin.), ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium foetoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quae sunt foetida despiciuntur quasi vilia; quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. 12. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae. Nam gentiles in sacris lunae proponebant mensam coram idolo lunae; unde dicitur Jerem. 7, 18: *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginae caeli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriae; nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* ut dicitur 1 Joan. 2, 2. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes Angeli Dei,* ut habetur Hebr. 1, 6. Ipse etiam significatur per arcam; quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et charitate, quae per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest, sancta anima, habens manna, idest, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in aeternum. Erant etiam ibi tabulae testamenti ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, Joan. 8, 12: *Ego sum lux mundi;* per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan. 6, 51: *Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum* et *thymiamatis,* quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnium virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quae offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quae majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Hebr. ult., 15: *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quod Dominus praecepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum: unum quidem in principio legis, Exod. 20, ubi Dominus mandavit quod facerent *altare de terra,* vel saltem *de lapidibus non sectis;* et iterum quod non facerent *altare excelsum,* ad quod oporteret per gradus ascendere; et hoc ad detestandum idololatriae cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, Deut. 16, 21: *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatrae enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem.

Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit: quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est *altare de terra facere;* et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris aequalitatem, quod est *non ascendere per gradus ad altare.* Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae hujusmodi occasiones idololatriae. Et ideo Dominus mandavit quod fieret *altare holocaustorum de aere,* quod esset omni populo conspicuum; et *altare thymiamatis de auro,* quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia, Exod. 20, 26, ponitur pro ratione hujus praecepti: *Non ascendes per gradus ad altare meum,* id quod subditur: *Ne reveletur turpitudo tua;* considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam; nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus

feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo instituì poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis; quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *bysso retorta*, et *hyacintho*, ac *purpura, coccoque bis tincto*. Sed hujusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum *de pellibus hyacinthinis*, et super hoc aliud *de pellibus arietum rubricatis*, et desuper tertium *de quibusdam sagis cilicinis*, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per *cortinas* designabatur caelum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga*, aquae quae sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas*, caelum empyreum, in quo sunt Angeli; per *pelles hyacinthinas*, coelum sanctae Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam *in bysso retorta*, ut Glossa ord. Exod. 26 dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione praefulgens*. Per operimenta vero tecti designantur praelati et doctores in quibus debet retineri caelestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas;* promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatae;* austeritas vitae et tolerantia adversorum, quae significantur per *saga cilicina*, quae erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit loc. cit.

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Numer. 28 et 29. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana; et haec erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est, quaest. 100, art. 5, ad 2. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniae*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis; nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum lunae; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunae, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum qui in tali tempore lunae sacrificabant. Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno: et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo,qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quaedam invitatio, ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die; et hoc erat *festum Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiae*, idest Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimae*, idest, citrum, et *lignum densarum frondium*, idest, myrtum, quae sunt odorifera, et *spatulas palmarum, et salices de torrente*, quae diu retinent suum virorem (et haec inveniuntur in terra promissionis), ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Coetus atque Collectae*, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax praestita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per *juge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult., 8: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*. Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr. 4. Per *Neomeniam* autem, quae est incensio (1) novae lunae, significatur illuminatio primitivae Ecclesiae per Christum, eo praedicante et miracula faciente. Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus sancti in Apostolos. Per *festum* autem *Tubarum* significatur praedicatio Apostolorum. Per *festum* autem *Expiationis* significatur emundatio a peccatis populi christiani. Per *festum* autem *Tabernaculorum* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *festum* autem *Coetus atque Collectae* significatur congregatio fidelium in regno caelorum; et ideo illud festum dicebatur sanctissimum esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo 83.

ARTICULUS V.

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Nicolai, *inceptio*. Edit. Rom., *intensio*.

sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quae idololatrae observabant; unde dicitur Deuter. 12, 31: *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim 3 Reg. 18, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine*; propter quod Dominus mandavit Deuter. 14, 1: *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quae sunt super terram.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Praeterea, ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud Psal. 34, 18: *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est Exod. 12, ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quae videntur omnino irrationabilia esse.

3. Praeterea, sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae, secundum illud 1 ad Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Praeterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur 1 ad Tim. 4, 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Praeterea, Eccli. 34, 4 dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccae rufae quae comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat; dicitur enim Num. 19, 7, quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum;* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Praeterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur; ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Praeterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. 14.

8. Praeterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus praecepit Exod. 30, 18, *ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*; et quod praecipitur Num. 6, 7, quod *Levitae abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suae.*

9. Praeterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. 8, et Levitarum, ut habetur Num. 8.

10. Praeterea, sicut dicitur 1 Regum 16, 7, *Homines vident ea quae patent; Deus autem intuetur cor.* Sed ea quae exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. 28. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. 21, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si caecus fuerit, vel claudus*, etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Lev. 20, 8: *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed a Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim in Psal. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

Concl. Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causae, et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 101, art. 4, sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum, quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. 12; et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quae erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

Et haec omnia habebant rationabiles causas; et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua*, ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus ad Rom. 4, 11: *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiae fidei, quae est in praeputio;* quia scilicet in hoc legitur: *Abrahae fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturae in spem gratiae, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut haec protestatio et imitatio fidei Abrahae firmaretur in cordibus Judaeorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent; unde dicitur Genes. 17, 13: *Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quae in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis praedicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit ad Coloss. 2, 11: *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad secundum dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, praeceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant, unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt: scilicet festinantia ad egrediendum; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter*, ut habetur Exod. 12, 33, imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quae comedebant; praeceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis;* et quod *comederent assum igni;* sic enim velocius praeparabatur; et quod *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi; dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter;* quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis praecipitur: *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras;* quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*.

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud 1 ad Corinth 5; 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium; per quam liberamur a peccato et morte, secundum illud 1 Petr. 1, 18: *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illae ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assae igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud 1 ad Cor. 5, 8: *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Lactucae autem agrestes addebantur in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

Ad tertium dicendum, quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col. 2, 11: *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum poenitentiae. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum; quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19. Similiter autem et sacramento extremae unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturae, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra di-

ctum est, in corp. art., purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini; qui quidem est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales; quae quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent: tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae, vel, quae majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae: tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia *nulla etiam falsa doctrina est, quae vera falsis non admisceat* (ut Aug. dicit lib. 3 Quaest. evang., cap. 40); sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluae designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui designatur immunditia vanae locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud 2 ad Cor. 6, 17: *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut rabbi Moyses dicit (in lib. 3 *Dux errantium*, cap. 48, ante med.), de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. 14, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.*

Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia leprae in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.), tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideo lex praecepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriae occasionem. Erat etiam et quaedam immunditia vasorum de qua dicitur Num. 19, 15: *Vas quod non habuerit operculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cujus immunditiae causa est; quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatrae quod si mures, aut lacertae, vel aliqua hujusmodi, quae immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae *Janas* vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est figuralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis laneae si-

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim. Codd. Alcan. et Tarrac.: *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates* (Alcan., *ponentes*) *colebant*; forte melius.

gnificatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animae; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in solut. praec.), duplex erat immunditia in lege: una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis; et haec etiam immunditia major erat; alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae, et haec minor erat, et faciliori ritu expiabatur: nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur Num. 19, mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseae, 4, 16: *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseae 10, 5: *Vaccas Bethaven coluerunt.* Et in detestationem peccati idololatriae immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus;* quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne,* vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammae traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus,* ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel secundum Josephum (lib. 3 Antiquit., cap. 8, 9 et 10); quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus,* significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus*, significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura,* propter tincturas, quae ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in ejus detestationem; *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur;* ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis ejus designat vaccae color. Erat autem *vacca rufa aetatis integrae,* quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum,* quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Praecipitur autem *adduci ad Moysen;* quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione sabbati. Praecipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti;* quia Christus occidendus in manum sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra,* quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus;* quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum,* per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judaeorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus,* vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda,* idest, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem* et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus,* quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus,* quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus,* quod significat geminam charitatem: per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo;* quia reliquiae passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum,* quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam,* vel quia Judaei sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum,* idest, usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali (part. 2, cap. 5, circa fin.), et hoc *usque ad vesperum,* idest, usque ad finem praesentis vitae.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est in resp. ad 4, immunditia quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter igno-

rantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 7, 28: *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal foetidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur foetor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci et vituli, quae immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendam consumptionem (1) peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur daemonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati: et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati*: et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi; quia per ejus passionem et majores et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit ad Hebr. ult., 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae rufae dicta est in resp. ad 5.

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur; et hoc significatur Levit. 14, 3, 4, cum dicitur de sacerdote: *Cum venerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat; sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat; nam primo judicabatur esse mundus; secundo autem restituebatur, tamquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum*, hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quae est arbor imputribilis; contra foetorem *hyssopus*, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (1) colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et foetida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae ejus qui erat mundandus, et pollices manus dextrae et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquae baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo*, idest, fide, spe et charitate, ut supra dictum est (art. 4 huj. qu., ad 4), *mittitur in aqua ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua*, idest, opera, et *omnes pilos*, idest, cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculae dextrae ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices* autem *manus dextrae et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter praeter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum et nonum dicendum, quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium

(1) Al., consummationem.

(1) Al., vermilium.

cultus divini prae aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam praerogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant: primo enim purificabantur: secundo ordinabantur et consecrabantur; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem Levitae *radebant omnes pilos carnis suae*, ut habetur Levit. 8, et Num. 8. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat: primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur in Psal. 132, 2: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis aut manus dextrae*, ut scilicet essent obedientes legis Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextrae*, et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextrae*. Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Aegypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahae, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum*, in memoriam mannae praestitae populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter;* ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, idest, omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut jam dictum est, in solut. praec., et art. 4 huj. qu., intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem; quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta; primo enim habebat *vestem lineam;* secundo habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quaedam*, et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto;* tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta;* et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*, quia quaedam pertinentia ad veritatem justitiae et doctrinae scribebantur in illo rationali. Judaei tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, idest, cingulus quidam factus ex praedictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, idest mitra quaedam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam, femoralia, baltheum* et *tiaram*.

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. 18, 24, dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate caelum sidereum; *duo onychini* duo hemisphaeria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmae in pectore duodecim signa in zodiaco, quae dicebantur posita in rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum

illud Job 38, 33: *Numquid nosti ordinem caeli et pones rationem ejus in terra? cidaris* autem, vel *tiara* significabat caelum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus praesidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est: nam maculae vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse *caecus*, idest ne sit ignorans; ne sit *claudus*, idest instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit *parvo*, vel *grandi*, vel *torto naso*, idest ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit *fracto pede vel manu*, idest ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, *si habeat gibbum vel ante vel retro*, per quem significatur superfluus amor terrenorum; si est *lippus*, idest per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo*, idest, praesumptionem candoris justitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat jugem scabiem*, idest petulantiam carnis; et et si *habuerit impetiginem*, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat, per quam avaritia designatur; et etiam si *sit herniosus, vel ponderosus*, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quae sunt necessariae omnibus ministris: scilicet *castitas*, quae significatur per *femoralia: puritas* vero *vitae*, quae significatur per *lineam tunicam; moderatio discretionis*, quae significatur per *cingulum*; et *rectitudo intentionis*, quae significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed prae his pontifices debent quatuor habere: primo quidem *jugem Dei memoriam in contemplatione*, et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte: secundo quod *supportent infirmitates populi*, quod significat *superhumerale;* tertio quod *habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis*, quod significatur per *rationale;* quarto quod *habeant conversationem caelestem per opera perfectionis*, quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde et tunicae hyacinthinae adjunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quae significatur *doctrina divinorum*, quae debet conjungi caelesti conversationi pontificis: adjunguntur etiam *mala punica*, per quae significatur *unitas fidei*, et *concordia in bonis moribus;* quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI.

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum caeremonialium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 4, 4, *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tamquam immundorum, ut patet Lev. 11.

2. Praeterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae; unde dicitur Genes. 9, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tamquam immunda.

3. Praeterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tamquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Praeterea, Dominus dicit, Matth. 10, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. 23, 19: *Non coques haedum in lacte matris suae.*

5. Praeterea, ea quae sunt primitiva in hominibus et animalibus, tamquam perfectiora, praecipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur praecipitur Lev. 19, 23: *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum*, idest prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Praeterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quaedam specialia vestimenta Judaeis interdici, puta quod dicitur Levit. 19, 19: *Veste quae ex duobus texta est, non indueris;* et Deuter. 22, 5: *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminae;* et infra: *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Praeterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. 6, 8, quod *ligarent praecepta Dei quasi signum in manu sua*, et quod *scriberent in limine ostiorum*, et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. 15, 38,

8. Praeterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 9, 9, quod *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus. Inconvenienter igitur praecipitur Deuter. 22: *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis; non tenebis matrem cum filiis;* et Deuter. 25, 4: *Non alligabis os bovis triturantis:* et Levit. 19, 19: *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Praeterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur Levit. 19, 19: *Agrum non seres diverso semine;* et Deut. 22, 9: *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino.*

10. Praeterea, ea quae sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis, quod habetur Deuter. 7. Ridiculum etiam videtur esse praeceptum quod habetur Deut. 23, ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Praeterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Levit. 21.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 14: *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es;* ex quo potest accipi quod hujusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quamdam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Concl. Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio, vel secundum relationem ad cultum divinum, vel ut referuntur ad vitam Christianorum.

Respondeo dicendum quod populus Judaeorum, ut supra dictum est (art. praec., ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent, secundum illud 1 Corinth. 10, 2: *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec., ad 4 et 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpae per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur Matth. 15, 2: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum praebent fomentum luxuriae; propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cujusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur (1), sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae et mures, et alia hujusmodi; unde etiam quemdam foetorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis, et quaedam aves aquaticae propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillae et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediae complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores; quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae; sicut gallinae, perdices, et aliae hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam gentiles, et praecipue Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant (1), vel eis ad maleficia utebantur; animalia vero quae Judaeis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tamquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est, art. 3 hujus quaest., ad 2. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quae de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quaest., ad 9; tum etiam ad vitandum idololatriae ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur;* et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit rabbi Moyses (lib. 3 *Dux errantium*, cap. 49, in princ.). Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. 33, 32, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.*

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus, in lib. 6 contra Faustum (cap. 7, circ. princ.): *Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tamquam si stultum et sapientem diceres; utrumque hoc verbum*

(1) Al., *immundae conservantur.*

(1) Porro suae singulis diis victimae erant deputatae: *superis* albae et impares: inferis nigrae et pares mactabantur. Jovi flamini bove candido litabatur: Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete: Cereri primum lacte vino et favis, postea porca: Cybeli itidem porca: Aesculapio capris et gallis: Soli et Marti equo: Lunae tauro: Junoni agna: Veneri columba: Pani et Minervae capra: Dianae cerva: Libero Patri interdum capro et hirco: Sylvano porco: Fauno agna vel haedo.

natura vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulae* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quaedam genera prohibentur. In *aquila* enim, quae alte volat, prohibetur superbia; in *gryphe* (1) autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyaeto* (2) autem, qui pascitur minutis avibus significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonae affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus: per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis saecularibus implicantes; *nycticorax* (3), quae nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* (4) autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem, et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes; per *bubonem* (5), qui in nocte victum quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus, quae agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quae serpentibus pascitur, et forte est idem quod *ciconia* (1); et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cycnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terrae vel aquae cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiae candorem lucra terrena quaerunt; *onocrotalus* (2) autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitae congregant; *porphyrio* (3) autem praeter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices; et solo morsu (4) bibit, omnem cibum aqua tingens; et significat eos qui nihil alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* (Psalmo 13, 3); *charadrius* (5) autem, quae est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quae nidificat in stercoribus, et foetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quae circa terram volitat, significantur illi qui saeculari scientia praediti sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero, quae terrae magis adhaerent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero et *adipe et nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod esus plantarum et aliorum terrae nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Genes. 9, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*; et hoc ideo quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitae; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi: sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis in resp. ad primum.

(1) Gryphus est animal quadrupes et pennatum habens corpus quasi leonis, alas quasi aquilae et rostrum. Quod fuit stemma Sebastiani Gryphii clari saeculo XVI typographi Lugdunensis.

(2) Scribitur *halineetus* ex graeco ἁλιαιετὸς. Hinc Ovidius Metamorph. l. 8, vers. 146: *fulvis haliaeetos alis*. Sed retinuimus *haliaetus*, quia sic habent omnes editiones. Est autem quoddam genus aquilae, seu aquila maris appellata, quae, teste Plinio Hist. N. lib. 10, c. 3 clarissima oculorum acie, si quando piscem natantem conspexerit, mittit se in aquam, captumque unguibus dilaniat.

(3) *Nycticorax* ex graeco νυκτικόραξ quasi corvus nocturnus, seu bubo, avis lucifuga.

(4) *Larus* item ex graeco λάρος, seu cuculus dictus Hebraeis. Sunt qui hoc nomen derivant a λάω cupio, quia larus cupida et vorax avis est alba marina, de genere milvi; collum est illi sicut arundo piscatorum, et ideo longum: rostrum vero eis est pro hamo. Vocatur etiam marina hirudo. Nec desunt qui pro laro intelligunt gaviam, et fulicam.

(5) Bubo a βύας. *A sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onusta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia, in sepulcris die noctuque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius Metamorph.* l. 5, v. 549.

Foedaque fit volucris venturi nuntia luctus
Ignavus bubo, dirum mortalibus omen.

Sic Isidorus lib. 12, c. 7. Hanc adeo fuisse avem in auspicatam existimarunt Romani, ut si quando capitolium intrasset propter id prodigium, tedae, aut victimae, nonnumquam sulphuris et aquae lustratione urbem aut capitolium expiarunt, et lustrarunt, quae victima amburbialis dicta. V. Alex. ab Alexandro Gen. dier. lib. 3, cap. 27.

(1) Ibis est avis Aegypti, non idem quod ciconia, sed ciconiae similis, quam *per rostra edere foetus accepimus*, ait Ammianus Marcellinus lib. 22. De ea Strabo lib. 17. *Alexandriae nullum non trivium eis plenum est, partim utiliter partim inutiliter; utiliter, quatenus omnes serpentes, et omnes macelli, et fororum obsoniorum sordes colligit; inutiliter vero quia omnivora, et immunda est, nec facile a mundorum, et alienorum contaminatione prohiberi potest.*

(2) Onocrotalus avis cicno similis, absona voce, ad instar asini, unde ei hoc nomen. Nam ὄνος graece est asinus, et κρόταλος crepitus. Collum in aqua mergens, dum pisces venatur, asininum ruditum edit cum spirat. In paludibus inter arundines degit.

(3) Porphyrio a πορφυρῷ idest purpureo seu puniceo rostri colore dicitur. Fluvialis est, et pisces devorat, et sola avium morsu bibit. Interdicta erat Judaeorum mensis quia rapax et vorax.

(4) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698. Rom. et Garcia legendum volunt, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. Nicolai ex Plinio, et cum eo edit. Patav. ann. 1712, et *sola avium morsu*.

(5) Charadrius χαράδριος, avis sic dicta, quod circa χαράδρας, idest hiatus riparum versari soleat. Sunt qui putant fuisse milvi genus.

Ad quartum dicendum, quod, etsi hoedus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hoedi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. 23, 19, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques haedum in lacte matris suae.*

Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia praefigurabatur quod Christus, qui est hoedus propter *similitudinem carnis peccati*, Rom. 8, 3, non erat a Judaeis *coquendus*, idest, occidendus, *in lacte matris*, idest, in tempore infantiae. Vel significatur quod hoedus, idest, peccator, non est *coquendus in lacte matris*, idest, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; haec enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tamquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est, quia per hoc praefiguratur quod post tres status legis quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. 19, 27, *amictus corporis enuntiat de homine;* et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne inducrentur *vestimento ex lana et lino contexto*, et ne *mulieres induerentur veste virili*, aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriae cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandum luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aute converso; incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidini praestat.

Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiae, quae figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiae, quae figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth. (super illud cap. 23: *Dilatant enim*, etc.): *Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis;* unde per hoc se esse Judaeos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suae legis. Quod autem dicitur: *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisaei male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, idest, in operatione, et *essent ante oculos*, idest, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quae palliis inserebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et durae cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati a Deo, secundum illud psalm. 8, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus;* et secundum hoc Apostolus dicit quod *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines; unde dicitur Prov. 12, 10: *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri quae ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hoedus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis.* Quamvis etiam dici possit, quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversae speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriae Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Unde et in traditio-

(1) Al., *et similiter.*

nibus Judaeorum praeceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit (libro 3, *Dux errantium*, cap. 50, inter med. et fin.), ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, idest, praedicatori deferenti segetes doctrinae non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit 1 ad Cor. 9: *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis;* quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam quod *jumenta*, idest, populares homines, *non faciamus coire*, idest, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, idest, cum gentilibus vel Judaeis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae ad litteram in detestationem idololatriae; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et vestibus repraesentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, idest, Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, idest, catholica doctrina et haeretica. Non est etiam simul *arandum bove et asino*, quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium (1).

Ad undecimum dicendum, quod malefici, et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriae cultum praecepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Praeceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Praeceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram*, ad removendum idololatriae ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur Baruch 6, 30: *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur in 3 Regum 18, unde contraria praecepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quae sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, idest, deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, idest, sapientiae perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUAESTIO CIII.

DE DURATIONE PRAECEPTORUM CAEREMONIALIUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum; et circa hoc quaeruntur quatuor. 1.° utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem; 2.° utrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi; 3.° utrum cessaverint Christo veniente; 4.° utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem.
(Hebr. 7, fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caeremoniae legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra dictum est (qu. praec. art. 3). Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes. 4, 3, quod *Cain obtulit de fructibus terrae munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur Genes. 8, 20; et Abraham similiter, ut dicitur Genes. 22. Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

2. Praeterea, ad caeremonias sacrorum (1) pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim Genes. 13, 18, quod *Abraham aedificavit altare Domino;* et de Jacob, 28, 18, quod *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

(1) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570, et Antverpiensi 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu, aut ad marginem: *Deest solutio ad* 10. Primus ita supplevit Franciscus Garcia: « Ad decimum « dicimus, ex eo quod inanimata fuerunt hominum potestati subjecta, non recte « inferri quaedam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum et argentum, « et similia, ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohi- « benda fuerunt: vel quia Judaeorum animos in malum pronos poterant ad « idololatriam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabri- « cata fuerunt, anathemati subjecta erant, et Deo valde abominanda, quemadmodum « in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis: *Nec inferes quidpiam ex « idolo in domum tuam, ne fias anathema*: sicut et illud Deut. 7 de egestis « (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis et « mystica. Litteralis est, ne aer a foetoribus in detrimentum salutis corrumpe- « retur; deinde propter reverentiam quae tabernaculo foederis, in quo Deus « dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet foetore aliquo dehonestaretur, uti « Scriptura ipsa significat Deut. 23, ubi dicto praecepto subjungitur: *Dominus « enim tuus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, et tradat tibi inimicos « tuos, et sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat foeditatis, ne dere- « linquat te.* » Mystica est quam Gregorius, Moral. 5, c. 12, posuit, scilicet ut « significaretur ut peccata, quae a mentis nostrae utero, tamquam excrementa « quaedam foetida, foras egeruntur, beneficio poenitentiae essent abscondenda; « talis enim est efficacia poenitentiae, dicente Davide: *Beati quorum remissae « sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata, ps.* 31. Vedi Phil. l. 2. All. Alteram « quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet quod terrena « fragilitate considerata, sordes debemus operire, vel quod terra nostrae fragili- « tatis aculeo profundae considerationis sui fossa, sordes peccatorum praecipue « elationis atque superbiae per humilitatem tergendae et purgandae sunt. »

Medices hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingerens: « Ad decimum dicitur quod ratio illorum praeceptorum in ipsomet textu assi- « gnatur; et primi quidem dum dicitur Deut. 7, in fine: *Sculptilia eorum igne « combure; non concupisces argentum et aurum de quibus facta sunt; neque « assumes ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est « Domini Dei tui*: alterius autem praecepti ratio ibidem redditur, scilicet Deut. « 23, dum dicitur: *Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint « castra tua sancta, et nihil in eis appareat foeditatis.* Figuralis autem ratio « esse poterat ut caveamus quae ad peccatum pertinent, et quod peccata ab- « scondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem et poeni- « tentiam.

Nicolai, ex edit. Coloniensi, sequentem responsionem adoptat, quam refixere editiones ambae Patavinae: « Ad decimum dicendum, Deut. 7 rationabiliter « prohiberi argentum et aurum; non ex eo quod hominum potestati subjecta « non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, « anathemati subjiciebantur, ut pote Deo maxime abominanda. Quod patet ex « praedicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum « tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.* Tum etiam ne accepto auro et « argento ex cupiditate, facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant « Judaei. Secundum autem praeceptum Deut. 23 de egestionibus humo operiendis « justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris « salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quae debebatur tabernaculo « foederis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi « aperte ostenditur, ubi posito illo praecepto, statim subjungitur ejus ratio, « scilicet: » Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, etc., ut « sint castra tua sancta (*idest, munda*), et nihil in eis appareat foeditatis. »

« Ratio autem figuralis hujus praecepti ex Gregorio, lib. 31 Moral., cap. 13 a « med., est, ut significaretur, peccata quae, *a mentis nostrae utero tamquam « excrementa foetida egeruntur*, per poenitentiam tegenda esse, ut Deo accepti « simus, juxta illud ps. 31, 1: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et « quorum tecta sunt peccata;* vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognita « miseria conditionis humanae, sordes mentis elatae ac superbae sub fossa pro- « fundae considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur. »

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis. Al., *sacramentorum*,

3. Praeterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. 17. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Genes. 14, 18, quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi*. Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Praeterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra dictum est, quaest. 102, art. 6, ad 1. Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. 7, 2: *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus vero immundis duo et duo.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1: *Haec sunt praecepta et caeremoniae quae mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius praedictae caeremoniae fuissent. Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

Concl. Fuerunt etiam ante legem a sanctis patribus caeremoniae ad debitum Deo cultum exhibendum institutae, sed non erant caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, quaest. 102, art. 2, caeremoniae legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad caeremonias; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta judicialia, ut supra dictum est, quaest. 99, art. 4. Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud 3 Corinth. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis.*

Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae, non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutae.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi oblationes, et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quaedam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit, Joan. 7, 22: *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. 9, 3: *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum;* sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comeduntur.

ARTICULUS II.

Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis. — (*Sup.*, *quaest.* 98, *art.* 1, *et quaest.* 100, *art.* 12, *et* 3, *dist.* 40, *quaest.* 1, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caeremoniae veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad justificationem pertinent. Sed Exod. 29 dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. 16 dicitur, quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Praeterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud Psal. 10, 8: *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per caeremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. 10, 19: *Quomodo potui... placere Domino in caeremoniis mente lugubri?* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Praeterea, ea quae sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psal. 18, 8: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. 14. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Gal. 2, 21: *Si data esset lex quae posset justificare, Christus gratis mortuus esset*, idest, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non justificabant.

Concl. Caeremoniae in veteri lege non justificabant nisi a nonnullis corporalibus immunditiis; a peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 102, art. 5, ad 4, in veteri lege duplex immunditia observabatur; una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam.

Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit,

ad Hebr. 9, 13, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quae per hujusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsae caeremoniae *justitiae carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra, vers. 10: *Justitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.*

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur Joan. 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare; sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10, 4, quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod Gal. 4, 9, Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa:* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest, eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erat figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege; non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat (1). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4 et 5, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quae fit per Christum.

Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit Hebr. 13, in praefigurationem illius sanctificationis qua *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem (2) hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei praefiguratae; non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod caeremoniae illae quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae; quod patet ex hoc quod non adhibebantur hujusmodi caeremoniae nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. 14, 3, quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quod sacerdos constituebatur judex leprae mundatae, non autem emundandae. Adhibebantur autem hujusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum: sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. 5.

ARTICULUS III.

Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi. — (*2-2, quaest.* 86, *art.* 4, *ad* 1, *et* 2, *dist.* 44, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et* 4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1 *et* 2, *et dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 3, *corp.*, *et quol.* 2, *art.* 8, *corp.*, *et Rom.* 14, *lect.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caeremoniae veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch 4, 1: *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum.* Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

2. Praeterea, oblatio mundati leprosi ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Praeterea, manente causa manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo caeremoniae veteris legis cessare non debuerunt.

4. Praeterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (quaest. praec., art. 4, ad 10). Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col. 2, 16: *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniae, aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum;* et ad Hebr. 8, 13, dicitur quod *dicendo novum testamentum veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.*

Concl. Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanae redemptionis mysterium, quod per veteris legis caeremonias significabatur, in passione vero consummatum; sic et ipsae caeremoniae in adventu Christi cessare quidem coeperunt, in passione vero conveniens fuit, ut finem acciperent.

Respondeo dicendum, quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est, quaest. 101, art. 1 et 2; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus: unus quidem secundum quem habetur fides et spes de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introduci-

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia. Al., *mundabantur.*

(2) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav. Edit. Rom. cum aliis nonnullis: *Haec ergo expiatio.* Nicolai: *Haec ergo expiatio etiam ad remotionem.*

mur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed (1) de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus, vel praeteritis; et iste est status novae legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis*; et ideo dicitur Apocal. 21, 22, de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus.* Pari igitur ratione caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona caelestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum caeremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit: *Consummatum est*, ut habetur Joan. 19, 30: et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. 27. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales caeremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo; qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli ad Coloss. 2, 21: *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitae; festo *Neomeniae* succedit festum beatae Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest, Christi per copiam gratiae; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiae; festo *Coetus* atque *Collectae* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

(1) Ita Nicolai cum cod. Alcan., Tarrac. aliisque. Al., *scilicet*.

ARTICULUS IV.

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali. — (*Inf.*, *qu.* 104, *art.* 3, *corp.*, *et* 2-2, *qu.* 87, *art.* 1, *corp.*, *post med.*, *et qu.* 93, *art.* 1, *et qu.* 94, *art.* 3, *ad* 5, *et* 4, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 5, *qu.* 3 *et* 4, *et Rom.* 14, *et Gal.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult. Sed Apostoli post adventum Spiritus sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act. 16, quod Paulus circumcidit Timotheum. Et Act. 21, 26, dicitur quod Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris..., purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Praeterea, vitare consortia gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiae; dicitur enim ad Gal. 2, 12, quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

3. Praeterea, praecepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent; dicitur enim Act. 15, 28: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 5, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias caeremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Concl. Sicuti homines mortuos servari aliquamdiu ante sepulturam contingit; ita legalia (quae ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant) recte ut mortua, a passione Christi ad evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.

Respondeo dicendum, quod omnes caeremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis; nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet*

filium; quae sunt verba futuri temporis; nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes quod *concepit et peperit.* Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, (cap. 16, a med.): *Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, jam personant.*

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim (epist. 75, olim 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. 2: *Sed cum vidissem*), distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo, nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incoeperunt esse non solum mortua, idest, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judaeos, et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tamquam legis caeremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus, epist. 40, olim 9, distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judaea genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Judaeis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebantur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tamquam omnino illicitus et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tamquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Hieronymum, (loc. cit. in resp. ad 1) Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret et Judaeorum scandalum, quorum erat Apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus.

Sed Augustinus, loc. sup. cit., hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. 2, in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat.* Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Judaeis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judaeos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiae et rapinae; in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriae; *fornicatio* autem prohibetur tamquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quae hujusmodi praecepta mystice exponunt.

Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud Ezech. 44: *Omne morticinium,* etc. (circa fin. comment. ad cap. 44): *Condemnat sacerdotes, qui in cibis et caeteris hujusmodi haec cupiditate gulae non custodiunt.*

Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judaeorum simul habitantium. Judaeis enim propter antiquam consuetudinem *sanguis* et *soffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judaeis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata evangelicae doctrinae veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem,* ut dicitur Matth. 15, 11, et quod *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut 1 ad Timoth. 4, 4, dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUAESTIO CIV.

DE PRAECEPTIS JUDICIALIBUS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de praeceptis judicialibus; et primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° quae sint judicialia praecepta; 2.° utrum sint figuralia; 3.° de duratione eorum; 4.° de distinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ratio praeceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. — *(Sup., quaest.* 99, *art.* 4, *et locis ibi inductis.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio praeceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim praecepta a judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo praecepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Praeterea, praecepta judicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est, qu. 99, art. 4. Sed multa praecepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Praeterea, sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent judicialia praecepta ad proximum, ut supra dictum est, qu. 99, art. 4, et qu. 101, art. 1. Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est, quaest. 102, art. 6, ad 1 et ad 6. Ergo praecepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 8, inter caetera bona opera viri justi: *Si judicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed judicialia praecepta a judicio dicuntur. Ergo praecepta judicialia videntur dici illa quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Concl. Judicialia praecepta dicuntur, quibus ex institutione vel divina vel humana vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 95, art. 2, et quaest. 99, art. 3 et 4, praeceptorum cujuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi praecepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis; quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *praecepta caeremonialia*; si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *praecepta judicialia*.

In duobus ergo consistit ratio judicialium praeceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quod judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde praecepta judicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tamquam supremi judicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; haec enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in 1 Polit. (cap. 3, ante med.). Et ideo non sunt aliqua praecepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse caeremonialia in lege quam judicialia.

ARTICULUS II.

Utrum praecepta judicialia aliquid figurent.
(Infra, art. 3, *corp., et* 2-2, *quaest.* 87, *art.* 7, *corp.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam praecepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et caeremonialia praecepta.

2. Praeterea, sicut populo Judaeorum data sunt quaedam judicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Praeterea, ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit; quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est, quaest. 101, art. 2, ad 2. Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod. 21, judicialia praecepta allegorice et moraliter exponuntur.

Concl. Quamvis judicialia veteris legis praecepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundum justitiam et aequitatem instituta sint; aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale; uno modo primo et per se; quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi.

Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti; et hoc modo praecepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et aequitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud 1 ad Cor. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod populus Judaeorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 22, cap. 24, in princ.). Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III.

Utrum praecepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. — (*Inf., quaest.* 108, *art.* 1, *corp., et art.* 2, *corp., et ad* 4, *et* 2-2, *quaest.* 62, *art.* 3, *ad* 1, *et quaest.* 81, *art.* 1, *corp., et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 2, *ad* 3, *et quol.* 2, *art.* 8, *et* 4, *art.* 13, *corp., et Hebr.* 7, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiae; nam judicium dicitur justitiae executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis,* ut dicitur Sap. 1. Ergo obligatio praeceptorum judicialium est perpetua.

2. Praeterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta judicialia legis divinae.

3. Praeterea, Apostolus dicit ad Hebr. 7, 18, quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem;* quod quidem verum est de mandato caeremoniali, quod *non poterat facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis,* ut Apostolus dicit ad Hebr. 9, 9. Sed praecepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 13, quod, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia praecepta adhuc obligationem habent.

Concl. Judicialia veteris legis praecepta Christo veniente (per quem Ecclesiae status mutabatur) evacuata sunt: ita tamen ut ab Ecclesiae praepositis eorum observatio etiam nunc praecipi posset: aliud est de caeremonialibus praeceptis.

Respondeo dicendum, quod judicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam caeremonialia: nam caeremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint *mortua,* sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem judicialia sunt quidem *mortua,* quia non habent vim obligandi, non tamen sunt *mortifera:* quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiae ratio potest accipi ex praemissis, art. praec. Dictum est enim, quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tamquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum praejudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa misteria jam esse completa. Praecepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia praecepta obligationem amiserunt; lex enim fuit paedagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. 3.

Quia tamen hujusmodi judicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non praejudicat fidei veritati; sed intentio observandi tamquam ex obligatione legis praejudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quae sunt justa, secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quod praecepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eaedem leges conveniunt in democratia, quae est potestas populi, et in oligarchia, quae est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica, lib. 3, cap. 5, 6 et 9. Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit praecepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa praecepta judicialia disponebant populum ad justitiam et aequitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari,

ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judaei, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam praecepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV.

Utrum praecepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praecepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Praecepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo praecepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Praeterea, praecepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad praecepta decalogi. Ergo praecepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur *sacrificia*, quaedam *observantiae*. Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum judicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta judicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Concl. Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit certo aliquo modo (nempe secundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis praecepta distinguenda esse, fatendum est.

Respondeo dicendum, quod cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est quod praecepta judicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum disctintionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest; unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quaedam praecepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et haec est una pars judicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et poenas; et haec est secunda pars judicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et haec est tertia pars judicialium praeceptorum. Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis; et haec est quarta pars judicialium praeceptorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum, quod praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est, quaest. 100, art. 3; et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta judicialia et caeremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quae per praecepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium praeceptorum.

QUAESTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ratione judicialium praeceptorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de ratione praeceptorum judicialium quae pertinent ad principes; 2.° de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem; 3.° de his quae pertinent ad extraneos; 4.° de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in 3 Polit. (cap. 4, circa princ.), *ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu.* Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes* etc., et Num. 11, 16: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel;* et Deut. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes et gnaros,* etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Praeterea, *optimi est optima adducere,* ut Plato dicit in Timaeo (aliquant. a princ.). Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio; sicut permittitur Deut. 17, 14: *Cum dixeris: Constituam super me regem.... eum constitues,* etc.

3. Praeterea, sicut dicitur Matth. 12, 25, *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur:* quod etiam experimento patuit in populo Judaeorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam, 3 Reg. 11.

4. Praeterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet Hebr. 5, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimae, et primitiae, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter

principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. 23, 8: *Non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

3. Praeterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim 1 Reg. 8, 2: *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet,* etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Numer. 24, 5: *Quam pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Concl. Cum in eo regno in quo unus virtute conspicuus, caeteris omnibus, etiam inferioribus principibus praeest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda: quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in 2 Polit. cap. 1. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversae species, ut Philosophus tradit in 3 Polit., cap. 5, praecipuae tamen sunt *regnum*, in quo unus (1) principatur secundum virtutem; et *aristocratia*, idest, potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia (2) bene commixta ex *regno*, inquantum unus praeest, ex *aristocratia*, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia*, idest, potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut. 1, 15: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes;* et hoc erat *aristocraticum*. Sed *democraticum* erat quod isti de omni populo eligebantur: dicitur enim Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deuter. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur Deuter. 7, 9: *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit Num. 27, 16: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc;* et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem;* et quod *spiritus Domini fuit in eis,* ut patet Judic. 2 et 3. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. 17, 15: *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia *non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et praecipue Judaei crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel 1 Reg. 8, 7: *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit: ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent.

Ad tertium dicendum, quod divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Oseae 13, 11: *Dabo tibi regem in furore meo;* et Oseae 8, 4: *Ipsi regnaverunt, et non ex me*; *principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est in corp. art., assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et praecipue cum Dominus prohiberet etiam in lege

(1) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolai et edit. Patav. Edit. Rom.: *Praecipue tamen est unum regimen, in quo unus* etc.

(2) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolai cum cod. Tarrac.: *Talis est enim omnis politia.* Edit. Rom. cum cod. Camerac.: *Talis est enim* (Garcia *vero*) *optima politia.* Cod. Alcan., *politica.*

ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis praenuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes: et hoc patet per hoc quod in fine subdit: *Vosque eritis ei servi;* quod proprie pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim Deut. 23, 24: *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Praeterea, ex hoc maxime multae civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in 2 Polit. (cap. 7, ante med.). Sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim Num. 27, 8: *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hereditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Praeterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5 et 7. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilaei, ut patet Levit. 25. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Praeterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt; unde dicitur Eccli. 29, 10: *Multi non causa nequitiae non foenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primo quidem quia mandavit Deut. 15, 2: *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini;* et Exod. 22, 10, dicitur quod *si praesente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur.* Secundo, quia aufertur ei securitas quae habetur per pignus: dicitur enim Deut. 24, 10: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas;* et iterum 12: *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Praeterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur 2 Machab. 3, 15, quod *sacerdotes invocabant eum de caelo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod. 22, quod in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Praeterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Levit. 19, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Praeterea, cum frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex, Deut. 17, ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Praeterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deuteron. 19, 15: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Praeterea, poena debet taxari secundum quantitatem culpae; unde dicitur etiam Deut. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas; dicitur enim Exod. 22, 1, quod *restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove.* Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut Numer. 15 lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat et conviviis*, mandatur lapidari Deut. 21. Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

10. Praeterea, sicut Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei (cap. 11, circa princ.), *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem.* Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* vero, sicut Num. 15 mandatur de quodam, quod in carcerem includatur; *verbera* vero, sicut Deut. 25, 2: *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari; ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. 20, 9: *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur: poenam* etiam *talionis* lex induxit, dicens Exod. 21, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet *exilium et servitutem*, lex vetus non inflixit.

11. Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena, Exod. 21, 29: *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem;* et Levit. 20, 16, dicitur: *Mulier quae succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Praeterea, Dominus mandavit, Exod. 21, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed

mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 21, 1, quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quae non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quae nunquam arata est, nec sementem recepit; et caedent in ea cervices vitulae.*

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psal. 147, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

Concl. Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quae principum auctoritate, quam quae propria privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia praecepta ad populariurn convictum tradita esse certum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus in 2 de Civ. Dei (cap. 21, circa med.), introducit a Tullio dictum, *populus est coetus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus.* Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis praeceptis lege ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem quae fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quod judicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut. 16, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio.* Instituit etiam justum judicii ordinem: unde dicitur Deut. 1, 19: *Quod justum est judicate; sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio.* Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judicibus prohibendo, ut patet Exod. 23, et Deut. 16. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet Deut. 17 et 19. Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur, in resp. ad 10.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in 2 Polit., cap. 3, quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et haec tria fuerunt in lege statuta: primo enim ipsae possessiones divisae erant in singulos; dicitur enim Num. 33, 53: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5 et 7, ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit: unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur; unde dicitur Num. 33, 54: *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quae sunt heredes, nuberent suae tribus hominibus, ut habetur Num. 36.

Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis; et primo (1) quantum ad curam; praeceptum est enim Deut. 22, 1: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis; sed adduces fratri tuo;* et similiter de aliis; secundo quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. 19, et Deut. 24; et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. 23, et Lev. 25.

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam; unde dicitur Deut. 14, 28: *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur;* aliam vero recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 8, *qui diligit proximum legem implevit;* quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur 1 Joan. 3, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus 1 ad Tim. 6, 18, divitibus mandat *facile tribuere et communicare.* Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus haereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in hereditate paterna nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5, *regulatio possessionum*

(1) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest *primo*. Cod. Alcan., *esset communis priae;* quod legendum putat Madalena *proprie* vel *patriae*. An pro *primo* errante manu scriptum est?

multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit ibid. , apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente (1), in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, in resp. ad 1, intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis, ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. 15. Secundo ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. 23, 19: *Non feneraberis fratri tuo ad usuram;* et 24, 6: *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi;* et Exod. 22, 26, dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* Tertio ut non importune exigerent; unde dicitur Exod. 22, 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor;* et propter hoc etiam mandatur Deuter. 24, 15: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris et ille tibi proferet quod habuerit;* tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam, quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata haec lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo praesente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maxime si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quod haec differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter: uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum praestare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum; et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est in resp. ad 4, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum: uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. 16, 18, *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quae pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causae ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. 17, 8: *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et judicum extra portas*

(1) Idest, *in villa non murata*, ut explicat Nicolai.

tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore. Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tamquam verum, et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. 19. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan. 8, 17: *In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est* (tract. 36 in Joan., ad fin.).

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato caeteris paribus, poena gravior debetur: secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves poenas: tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves poenas: quarto propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum: quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena; dicitur enim Deut. 22, 16, quod *puella quae opprimitur in agro, non est rea mortis; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc poena secundum veritatem judicii diminui debet; nisi forte propter communem utilitatem poena aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur Levit. 4, 27: *Anima quae peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, idest, ex certa electione vel ex certa malitia; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per protervia et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur; unde lex majorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideo adhuc hic majorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in caeteris furtis; poterat enim haberi praesumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (ordin., princ. cap. 22 Exod.), quod bos habet quinque utilitates; quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est (hic sup.). Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tamquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est, qu. 100, art. 5, in corp., et ad 5; unde occisus fuit tamquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus poenam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit poenam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae. Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus: in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. 22. Poenam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae; et ideo 1 Reg. 26, 19, dicitur quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim Deut. 19, quod qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares irae sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in poenam dominorum, qui talia ani-

malia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit (lib. 3 *Dux errant.*, cap. 41, a med.), quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quod seniores citati jurabant, nihil se praetermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raro poterat esse quin aliqua verba, vel judicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile, et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub jugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tamquam vilis et abjectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quae non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, idest, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III.

Utrum judicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia praecepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act. 10, 34: *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 23, 3, quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in aeternum*; e contrario autem ibidem, 7, praecipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est*; *nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Praeterea, ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur, Deut. 23, 2: *eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Praeterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur; dicitur enim Exod. 22, 21: *Advenam non contristabis, neque affliges eum*; *advenae enim et ipsi fuistis in terra Ægypti*; et 23, 9: *Peregrino molestus non eris*; *scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deuteron. 23, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Praeterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus, Deuter. 20, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Praeterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 20, quod imminente praelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Praeterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore praelii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov. 8, 8: *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.*

Concl. Quoniam cum extraneis non hostibus pacifice agere, et cum hostibus bellum juste inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoria moderate uti lex praecipiebat; convenienter judicialia precepta quoad extraneos tradita sunt.

Respondeo dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo pacifice, alio modo hostiliter; et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia praecepta continebat.

Tripliciter enim offerebatur Judaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae; et quantum ad utrumque lex misericordiae praecepta posuit; nam Exod. 22, 21, dicitur: *Advenam non contristabis*; et 23, 9, dicitur: *Peregrino molestus non eris.* Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur; non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in 3 Polit., (cap. 1, a med.). Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judaeos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumaeis filiis Esau fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae et Moabitae, nunquam in consortium

populi admitterentur. Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. 17, 16: *Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem instituit ut bellum juste iniretur: mandatur enim Deut. 20, quod cum accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primo pacem; secundo instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit quod imminente praelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; tertio mandavit ut impedimenta praelii removerentur remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare; quarto instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quae pertinent ad animae salutem; dicitur enim Exod. 12, 48: *Si quis peregrinarum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus; et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terrae.* Sed in temporalibus quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta (in corp. art.), sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpae praeteritae, sicut Moabitae, et Ammonitae, et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith 14, 6, dicitur quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus*; et similiter Ruth Moabitis, quae *mulier virtutis erat.* Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 3 Polit. (cap. 3, a med.), dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium vel judicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, idest a collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Judaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., (cap. 7, circ. med.). Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est in corp. art., et ad 1. Dicitur enim Isa. 56, 3: *Non dicat filius advenae, qui adhaeret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus a populo suo; et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judaeorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae, non de numero illarum urbium quae eis erant repromissae; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinae justitiae executorem mittebat; dicitur enim Deut. 9, 5: *Quia illae egerunt impie, introeunte te, deletae sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris excludebantur a praelio propter duo: primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo, quia, sicut Philosophus dicit in 2 Phys., text. 56, *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans haec horreret; hujusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a praelio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lex vetus praecepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3 et 4. Sed id quod est alicujus, perpetuo ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit, Exod. 21, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Praeterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini; ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur Deut. 22, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. 23, 15: *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Praeterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas: asperrima

autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. 21, 21, quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subjacebit poenae, quia pecunia illius est.*

4. Praeterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium; ut dicitur in 1 Polit., cap. 4, circ. med., et in 3, cap. 4. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Praeterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 21, quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Praeterea, Dominus prohibuit, Deut. 7, ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet 1 Esdr., 10. Inconvenienter igitur Deuter. 21, conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Praeterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet Lev. 18. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 25, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Praeterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut. 24, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Praeterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandum injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium, Num. 5. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 10: *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

Concl. De domesticis personis, quae sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, recte convenienterque ad humanae vitae conservationem lex vetus praecepta edidit.

Respondeo dicendum, quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in 1 Polit. (cap. 1, a med.), est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitae, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde Deut. 5, 14, Dominus mandavit *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua sicut et tu;* iterum quantum ad poenas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. 21; et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quae apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. 21. Mandatur etiam insuper, Deut. 15, ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur Numer. ult., et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur: et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. 25, et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quae eis debetur. Statuit enim qualiter uxores jam ductae tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. 22, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. 21, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. 24. Et ut etiam major dilectio inter conjuges a principio contrahatur, praecipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae necessitatis injungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo (1) eos in fide; unde dicitur Exod. 12, 26: *Cum dixerint vobis filii vestri: Quae est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est:* et quod etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur Deut. 21, 20 quod patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriae atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev. 25, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit: mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum;* et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quod circa laesiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero laesio non

(1) Al., instituendo.

esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset; quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat; quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quaedam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjacet poenae pecuniariae, quia *pecunia illius est.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est in solut. 1 arg., nullus Judaeus poterat possidere Judaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur, sicut exire ancillae consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quam quasi servum, secundum illud Lev. 25, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. ult., ant. med.) principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socrui suae: *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus,* ut habetur Ruth 1, 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste, in qua capta est, fleret patrem et matrem, per quae significatur idololatriae perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth. (hom. 49, circ. med.), *quia immitigabile malum erat mors, apud Judaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quaedam mortis mitigatio.* Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti; quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judaeorum, ut Dominus dicit Matth. 19; sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur (Vid. Suppl., quaest. 67).

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem,* ut dicitur Job 24, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quae non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulterae.

QUAESTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quae dicitur lex nova; et primo de ipsa secundum se; secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio de his quae in lege nova continentur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita; 2.° de virtute ejus, utrum justificet; 3.° de principio ejus, utrum debuerit dari a principio mundi; 4.° de termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova sit lex scripta. — (Inf., art. 2 et 3, corp., et quaest. 107, art. 1, ad 2 et 3, et quaest. 108, art. 1, corp., et ad 1, et quol. 4, art. 13, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Joan. 20, 31: *Haec autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Praeterea, lex indita est lex naturae, secundum illud Rom. 2, 14: *Naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

3. Praeterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim Sap. 7, 27, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est, quod lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim, ad Hebr. 8, 8, inducens auctoritatem quae habetur Jerem. 31: *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda Testamentum novum,* et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit: *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentes eorum, et in corda eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita.

Concl. Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta; secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quae vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsus gratiae spectant.

Respondeo dicendum, quod *unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum*, ut Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4, ante med.). Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui ad Rom. 3, 27, dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius ad Rom. 8, 2, dicitur: *Lex spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 17 et 26, quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium;* et alibi dicit (in eodem lib., cap. 21, in princ.): *Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti?* Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda.

Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiae. Mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur Joan. 14. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini: uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturae superadditum per gratiae donum; et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova justificet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non justificet. Nullus enim justificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr. 5, 9: *Factus est,* scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant; dicitur enim Roman. 10, 16: *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

2. Praeterea, Apostolus probat ad Rom. quod lex vetus non justificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit; dicitur enim Rom. 4, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec praevaricatio.* Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit; majori enim poena est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. 10, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Praeterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom. 8, 33: *Deus est qui justificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quam lex vetus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 16: *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

Concl. Lex evangelica, cum sit ipsa Spiritus sancti gratia, necessario hominem justificat; non autem ea quae scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., in corp., et ad 1, ad legem Evangelii duo pertinent: unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interius data; et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera (cap. 17, circ. princ.): *Ibi,* scilicet in veteri Testamento, *lex extrinsecus est posita, qua injusti terrerentur; hic,* scilicet in novo Testamento, *intrinsecus data est qua justificarentur.*

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat;* et Augustinus exponit in lib. de Spiritu et Littera, cap. 14 et 17, quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa; scilicet quantum ad documenta et praecepta exterius homini posita vel scripto vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus; tamquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur; quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter: nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; le-

gem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3. Proinde, sicut Augustinus dicit (in lib. de Spiritu et Littera, cap. 18, in princ.), *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem*, scilicet novi Testamenti legem, *ministrationem spiritus, et ministrationem justitiae dicit; quia per donum Spiritus operamur justitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur.*

ARTICULUS III.

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi. (*Sup., quaest.* 91, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur ad Rom. 2, 11. Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gratia Dei*, ut dicitur ad Rom. 3, 23. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Praeterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur 1 ad Tim. 2, 4, mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult., et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Praeterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quae erant propter hominem creata, ut patet Gen. 1. Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit a principio mundi dari.

Concl. Lex nova cum sit lex gratiae, imo principaliter ipsa Spiritus sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummata per Christum redemptione, tolleretur.

Respondeo dicendum, quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est art. 1 hujus qu., principaliter est gratia Spiritus sancti, quae abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus ad Rom. 8, 3, ubi postquam praemiserat de lege spiritus vitae, subjungit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae: non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine; sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galat. 3, 24: *Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo.*

Tertia sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae. Et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus, ad Rom. 5, 20, dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae; et ideo *quibuscumque non datur, hoc est ex justitia; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia*, ut Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiae (implic. cap. 4, a med., expresse autem epist. 127, olim 107, a med.). Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corpore articuli).

Ad secundum dicendum, quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis qui variatur per temporis successionem; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., ad 3.

Ad tertium dicendum, quod ea quae pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum; sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum; et ideo non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus ibid.: *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Praeterea, Dominus, Joan. 16, promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Praeterea, sicut Pater est alius a Filio, et a Patre, ita Spiritus sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personae Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personae Filii, scilicet status novae legis, in quo clerici intendentes sapientiae, quae appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Praeterea, Dominus dicit, Matth. 24, 14: *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed evangelium Christi jamdiu est praedicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium

Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 24, 34: *Dico vobis quia non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant:* quod Chrysostomus (hom. 78 in Matth., parum a princ.), exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

Concl. Lex nova cum omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad saeculi consummationem est duratura.

Respondeo dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter: uno modo secundum diversitatem legis; et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis, tamquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit, ad Hebr. 10, 19: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem, vel perfectius, vel minus perfecte; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino praetermitterentur. Sicut etiam et status novae legis diversificatur secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, idest, *et tempore prius, et caeteris abundantius,* ut Glossa interl. dicit, Rom. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, in lib. eccles. Hier. (cap. 5, parum a princ.), triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur 1 ad Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. contra Faustum (ubi non occurrit, sed habetur in lib. de Haeresib., haeresi 26 et 46), Montanus et Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt, quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit, Act. 1, 5: *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies;* quod impletum legitur Act. 2. Sed istae vanitates (1) excluduntur per hoc quod dicitur Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in potestate sua.*

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit Joan. 5, 46: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8, 2: *Lex Spiritus vitae in Christo Jesu*, etc., unde non est expectanda alia lex quae sit Spiritus sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicae praedicationis dixerit, Matth. 3, 2: *Appropinquavit regnum caelorum,* stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad divulgationem notitiae Christi; et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (hom. 76 in Matth., aliquant. a princ.). Et secundum hoc quod additur: *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus, in epistola ad Hesych., circa med., *nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe*; sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUAESTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVAE AD VETEREM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum lex nova sit alia lex a lege veteri; 2.° utrum lex nova impleat veterem; 3.° utrum lex nova contineatur in veteri; 4.° quae sit gravior: utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.
(Sup., quaest. 51, art. 5, et Gal. 1, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur Hebr. 11, 6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. 21. Ergo etiam est eadem lex.

2. Praeterea, Augustinus dicit in libro contra Adamantium (vel Adimantum) Manichaei discipulum,

(1) Al., *varietates.*

(cap. 17, inter princ, et med.), quod *brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor.* Sed secundum haec duo, nova lex et vetus diversificari non possunt; quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta charitatis; Levit. 19, 18; *Diliges proximum tuum;* et Deut. 9, 5: *Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum, lib. 4, cap. 11, quod *vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum Testamentum habet promissa spiritualia et aeterna;* quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. 10, 30: *Accipietis centies tantum in tempore hoc domos, et fratres,* etc. ; et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et aeterna, secundum illud ad Hebr. 11, 16: *Nunc autem meliorem* (patriam) *appetunt, idest, caelestem;* quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Praeterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem ad Rom. 3, veterem legem appellans *legem factorum,* legem vero novam appellans *legem fidei.* Sed lex vetus fuit etiam *fidei,* secundum illud Hebr. 11, 39: *Omnes testimonio fidei probati sunt;* quod dicit de patribus veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum:* dicitur enim Matth. 5, 44: *Benefacite his qui oderunt vos;* et Luc. 22, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Concl. Cum lex nova, lex charitatis sit, et propinquius ad Deum ducat quam vetus, quae puerorum paedagogus est, ab invicem distinguuntur, licet non specie: quia ad eumdem finem, nempe ut homines Deo subdantur, utraque tendit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 90, art. 2, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt: uno modo quia ordinantur ad diversos fines; et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso; sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter: uno modo quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines; sicut lex civitatis quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur; alio modo duae leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius: puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti; secundum illud Rom. 3, 30: *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.*

Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit, ad Gal. 3; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss. 3, quod est *vinculum perfectionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra, quaest. 62, art. 1 et 2, quod objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Praecepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris,* inquantum inducebat ad observationem praeceptorum per comminationem quarumdam poenarum; et dicitur habere temporalia quaedam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris;* et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt objecta virtutis, praecipue charitatis; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiae abstinet a peccato; et propter hoc lex nova, quae est *lex amoris,* dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi praecepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris,* ut dicitur Rom. 5.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 106, art, 1 et 2, lex nova dicitur *lex fidei,* inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quae interius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei.* Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia; sed in his non

consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus ad Hebr. 11, 26, quod *majores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum improperium Christi.*

ARTICULUS II.

Utrum lex nova legem veterem impleat. — (2-2, *quaest.* 104, *art.* 6, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 9, *art.* 8, *ad* 4, *et* 4, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et Rom.* 3, *fin.*, *et Ephes.* 2, *lect.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus ad Gal. 5, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Praeterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quaedam praecepta contraria praeceptis veteris legis; dicitur enim Matth. 5, 31: *Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari*; et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum, Matth. 15, 11, dicens: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Praeterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth., 8, quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judaei, Joan. 9, 16: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Praeterea, in veteri lege continebantur praecepta moralia, caeremonialia et judicialia, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 4. Sed Dominus, 1 Matth. 5, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et caeremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non est totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 5, 17: *Non veni solvere legem, sed adimplere*; et postea subdit: *Iota unum, aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant.*

Concl. Lex nova quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere, cum ille legem veterem servavit; tum doctrina, cum ille eam exposuit, perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis, et praecepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est quaest. 92, art. 2. Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis: et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom. cap. 8: *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 20: *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, idest, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde ad Colos. 2, 17: dicitur de caeremonialibus quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi*, idest, veritas, pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbrae* vel *figurae*. Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus opere et doctrina: opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quae erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. 4, 4: *Factum sub lege.* Sua autem doctrina ademplevit praecepta legis tripliciter: primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat: sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19, 21, ubi dicenti se observasse praecepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad caeremonialia, ut supra dictum est, qu. 103, art. 3 et 4. Haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum caeremoniae legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19 (cap. 26, in princ.), *praecepta illa Domini non sunt contraria praeceptis veteris legis. Quod enim Dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit: neque enim ait lex: Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere; sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret.* Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti,

sicut dictum est in corp.; et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est, qu. 103, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est, qu. 102, art. 5, ad 4. Sed Dominus qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quae fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio Matth. 12 ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus; tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Matth. 5, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est in corp. et ad 1. De judicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre; sed solum propter amorem justitiae; quod adhuc in nova lege remanet.

ARTICULUS III.

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.
(*Gal.* 2, *lect.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur: lex enim nova praecipue in fide consistit, unde dicitur *lex fidei*, ut patet Rom. 3. Sed multa credenda traduntur in nova lege, quae in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Praeterea, quaedam Glossa (Chrys. in Oper. imperf., hom. 10, sub fin.) dicit, Matth. 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quod *mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata majora*. Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Praeterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 1, 16: *Rota erat in rota* idest, *novum Testamentum in veteri*, ut Gregorius exponit (hom. 6 in Ezech. ante med.).

Concl. Quoniam omnia novae legis praecepta in veteri implicite aut sub figura latebant, recte dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.

Respondeo dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute; sicut effectus in causa, vel completum in incompleto (1), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim, art. 1 hujus quaest., in corp., et ad 2, quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus (ex quo non occurrit, sed ex Victoria Antioch., in comment. supra hunc loc. colligi potest), exponens illud quod habetur Marci 4: *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: *Primo herbam fructificat in lege naturae, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.* Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae credenda traduntur in novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicite et sub figura; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod praecepta novae legis dicuntur esse majora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum lib. 19, cap. 23 et 28, quod *paene omnia quae monuit vel praecepit Dominus, ubi adjungebat: « Ego autem dico vobis, » inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Et quantum ad hujusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur majora praeceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit gravior quam vetus. — (3, *dist.* 40, *art.* 4, *quaest.* 4, *et quod.* 4, *art.* 13, *corp.*, *et Matth.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chrysostomus (hom. 10, in Opere imperf., ad fin.): *Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut: « Non occides; Non adulterabis; » mandata Christi autem, scilicet: « Non irascaris; Non concupiscas, » in actu difficilia sunt.* Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Praeterea, facilius est terrena prosperitate

(1) Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan., *complementum in incompleto*. Edit. Rom. aliaeque, *complementum in completo*.

uti, quam tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. 28; observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur 2 ad Cor. 6, 4: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis,* etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Praeterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet Matth. 5, secundum expositionem Augustini, lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 14. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 28: *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis*; quod exponens Hilarius (cap. 11 in Matth., non procul a fin.) dicit: *Legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos ad se advocat*; et postmodum de jugo Evangelii subdit: *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

Concl. Lex vetus est nova gravior, ipsa praeceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quae difficillima est, lex nova gravior est veteri.

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest: una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur; dicit enim ad inquisitiones Januarii (epist. 55, olim 119, cap. 19, a med.), de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumptionibus subjiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter; et circa hoc difficile est virtus; hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 9, ad fin.), quod *operari ea quae justus operatur, facile est*; *sed operari ea, eo modo quo justus operatur,* scilicet delectabiliter et prompte, *est difficile non habenti justitiam.* Et sic etiam dicitur 1 Joan. 5, 3, quod *mandata ejus gravia non sunt*; quod exponens Augustinus (lib. de Nat. et Grat. cap. 69), dicit quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verb. Dom. (serm. 9, a med.), *omnia saeva et immania, et facilia et prope nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum, quod illae additiones ad praecepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit (lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 17 et 19), et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUAESTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere, vel prohibere; 2.° utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis, vel prohibendis; 3.° utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores; 4.° utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud Matth. 24: *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. 17, 21: *Regnum Dei intra vos est;* et Rom. 14, 17: *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet praecipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Praeterea, lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. 8. Sed *ubi spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur 2 ad Corinth. 3, 17: non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Praeterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex *cohibet manum,* sed lex nova *cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est, quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis;* unde dicitur Joan. 12, 36: *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes. 5, 8: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut*

filii lucis ambulate. Ergo lex nova quaedam exteriora opera debuit prohibere, et quaedam praecipere.

Concl. Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiae susceptionem, et exteriores actus virtutum praecipi, et vitiorum prohiberi; ut gratia justificati, Christo interius in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam aeternam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 106, art. 1 et 2, principalitas legis novae est gratia Spiritus sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. 1, 14: *Verbum caro factum est;* et postea subditur: *Plenum gratiae et veritatis;* et infra: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia;* unde subditur quod *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum, quae in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producuntur; et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova, sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. 10, 15: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.*

Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet; et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque praesidenti circa talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis;* nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiae aut paci aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi; illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta, comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus praemittit: *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 1 Metaph. (cap. 2, circ. med.), *liber est qui sui causa est.* Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit; quia *habitus inclinat in modum naturae.* Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum; facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia hujusmodi praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur *lex perfectae libertatis,* Jacobi 1, 25.

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit. — (Inf., art. 4, et quol. 4, art. 15, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Galat. 5, 6: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium; sed fides, quae per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quaedam credenda, quae non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

2. Praeterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est, quaest. 101, art. 4, et quaest. 102, art. 4. Sed in nova lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Praeterea, in veteri lege sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum, ut supra dictum est, quaest. 101, art. 4, et 102, art. 5 et 6, cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei, ut patet Matth. 10, 9: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris,* et caetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur Luc. 9 et 10. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Praeterea, in veteri lege praeter moralia et caeremonialia fuerunt quaedam judicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia

praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 7, 21: *Omnis qui audit verba mea haec, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

Concl. Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, praecipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; caeterorum vero actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiae praesulum reliquit arbitrio.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est art. praec., lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Poenitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit per Spiritus sancti missionem; ex ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. 6, quae sunt novae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera charitatis; quae quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est, quaest. 99, art. 4; et ideo quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quaedam vero ad Praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia praecepta, quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3, et quaest. 13, art. 2; et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo; et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa praecepta Dominus dedit Apostolis, non tamquam caeremoniales observantias, sed tamquam moralia instituta; et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in lib. 2 de Consensu Evangelistarum (cap. 30, ante med.), ut non sint praecepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tamquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis quibus praedicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium praedicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad praedicandum in Judaeam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis praelatis, praecipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit, quae quidem statuta imminente passione removit, tamquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis: unde Luc. 22, 35, dicit: *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram;* jam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiae; et ideo judicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut infra dicetur (art. seq., ad 2).

ARTICULUS III.

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem praecepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit (1), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod insufficienter

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra, *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolai, *explicavit*, et mox *adimpletionem*.

hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum praeceptorum praetermittens.

2. Praeterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus praeceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia praecepta veteris legis, ut supra dictum est, quaest. 104, art. 4, et qu. 105. Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Praeterea, in veteri lege praeter praecepta moralia et judicialia, erant quaedam caeremonialia, circa quae Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Praeterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Praeterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. 6, 6: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias* (1) *ejus; quae cum non habeat praeceptorem vel ducem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne praeceptum quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Praeterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiae, secundum illud Psalm. 93, 15: *Quousque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de sermone Domini in monte (cap. 1, circa princ.): *Considerandum est quia cum dixit: « Qui audit verba mea haec (2) » satis significat sermonem istum Domini omnibus praeceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum.*

Concl. Cum, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit, totam Christianae vitae informationem contineat, perfecteque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianae vitae continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut injuste judicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis, et cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur; et quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis praecepta adimpletionem (1) apposuit in quibus Scribae et Pharisaei non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta decalogi: nam circa prohibitionem adulterii et homicidii aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tamquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa judicialia praecepta dupliciter Scribae et Pharisaei errabant. Primo quidem, quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tamquam permissiones (2) aestimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. 5, et usurarum acceptionem, Luc. 6, 35, dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes, quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae credebant esse licitum propter praeceptum datum de poena talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet, animum hominis sic debere esse praeparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum propter praecepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est, quaest. 105, art. 2, ad 9; et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse

(1) Al., *viam*.
(2) Ita melioris notae Mss. et exempla. Al., *verba mea, hoc satis*, etc.

(1) Al., *explicationem*. Vide notata in 1 arg.
(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *promissiones*.

licitum propter praecepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est, quaest. 105, art. 3, ad 4, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta secundum praeparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19 et seq.).

Ad tertium dicendum, quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; praecepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi praecepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Joan. 4, 23, ubi dixit: *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundum illud 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias, *et superbia vitae,* quod pertinet ad ambitum gloriae et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deuter. 28, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantum ad primum; et post pauca subdit: *Abundare faciet te omnibus bonis,* quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Judaei, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur; nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter, quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, Matth. 6, 19: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus; unde dicitur: *Nolite thesaurizare vobis,* etc. Secundo ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit, ibid., 32: *Scit Pater vester quod his omnibus indigetis.* Tertio ne sit sollicitudo praesumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat; quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit, ibid., 34, *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet judicium justitiae, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. — (3 *cont., cap.* 130, *et quol.* 5, *art.* 19, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 2, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Praeterea consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Praeterea, consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Praeterea, multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur: *Diligite inimicos vestros;* et praecepta etiam quae dedit Dominus Apostolis, Matth. 10. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege; tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. 27, 9: *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Concl. Cum lex nova, lex libertatis sit, et consilium in libera opinione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus melius et expeditius homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis.

Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter

inhaeret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quae pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, quae pertinent *ad superbiam vitae*, sicut patet 1 Joan. 2. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur: nam divitiae abdicantur per *paupertatem*, deliciae carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitae per *obedientiae servitutem*.

Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu; puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus juste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis, Matth. 19, 21, praemittit: *Si vis perfectus esse;* et postea subdit: *Vade, et vende omnia quae habes.* Similiter dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit, ibid. 12: *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum;* statim subdit: *Qui potest capere capiat.* Et similiter Apostolus, 1 ad Cor. 7, 35, praemisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quae sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quae etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiae Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: *Et sequatur me;* quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. 10, 27: *Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quod ea quae de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit, Matth. 6, et Luc. 6, si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requirat; et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est in corp. art. Illa autem quae ponuntur Matth. 10, et Luc. 9 et 10, fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quaest., ad 3), et ideo non inducuntur tamquam consilia.

QUAESTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI.

(In decem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum: et primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus; tertio de ejus effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita; nam primo considerabitur de necessitate gratiae; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum quaeruntur decem: 1.° utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere; 2.° utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle; 3.° utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia; 4.° utrum absque gratia possit per sua naturalia praecepta legis observare; 5.° utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam; 6.° utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia; 7.° utrum absque gratia possit resurgere a peccato; 8.° utrum absque gratia possit homo vitare peccatum; 9.° utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum; 10.° utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. — (Inf., art. 2, ad 3, et 2, dist. 28, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud 1 Corinth. 12, 3: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit Glossa Ambrosii: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.* Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Praeterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq., (cap. 6, in princ.), quod *disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quae a sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae.* Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quae ad auxilium gratiae pertinet.

3. Praeterea, humana mens non potest verita-

tem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum, in 14 de Trin., cap. 7. Sed Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 3, 5: *Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Retract. (cap. 4, ante med.): *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 50, 12: *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Concl. Cum homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturae, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiae cognoscere posse constat.

Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis; quia secundum Apostolum, ad Ephes. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (text. 28).

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis caelestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem ; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam , scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur *lumen gratiae*, inquantum est naturae superadditum.

Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi: sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto* sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturae superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, 14 de Trinitate (loc. cit. in arg.).

ARTICULUS II.

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. — *(Inf., art. 6, corp., et 2, dist. 28, art. 1, et dist. 39, in Expos. litt., et 4, dist. 17, quaest. 1, art. 2, quaest. 2, ad 1 et 3, et Verit. quaest. 24, art. 1, ad 2, 6 et 9, et art. 14, per tot., et quaest. 26, art. 6, ad 2, et quol. 1, art. 7, et quol. 3, art. 2, et 1 Cor. 12.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus quod est velle, ut supra dictum est qu. 1, art. 1, et qu. 13, art. 6. Ergo homo potest velle et facere bonum per se ipsum absque auxilio gratiae.

2. Praeterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 30; opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est, quaest. 71, artic. 1. Cum igitur homo per se ipsum possit peccare, videtur quod multo magis per se ipsum possit bonum velle et facere.

3. Praeterea, *bonum intellectus est verum*, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2. Sed intellectus potest cognoscere verum per se ipsum, sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per se ipsum facere et velle bonum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Roman. 9, 16: *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei.* Et Augustinus

dicit in lib. de Correptione et Gratia (cap. 2, in princ.), quod *sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.*

Concl. Indiguit homo in statu naturae integrae gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur: et in statu naturae lapsae quamquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanarêtur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est art. praec. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam (1) sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (scil. lib. 7 Mor. Eudem., cap. 18), unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio; potest enim per se ipsam deficere a bono, sicut et per se ipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.), et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. — (1 *part., quaest.* 60, *art.* 1; *et* 2, *dist.* 3, *quaest.* 2; *et* 3, *dist.* 29, *art.* 3, *et Ver. quaest.* 2, *art. ad* 16, *et quaest.* 4, *art.* 1, *ad* 9, *et quol.* 1, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per se ipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. 5, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Praeterea, nulla natura potest supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra se ipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra se ipsam sine auxilio gratiae.

3. Praeterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia.

Concl. Homo in statu naturae integrae non indiguit divinae gratiae gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum: quamquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset: at in statu naturae corruptae indiget ad hoc gratia ipsa naturam interius sanante.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in 1, quaest. 60, art. 5, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae, homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti boni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia uni-

(1) Ita edit. Rom. et ambae Patav. Textus Conradi et Cajetani, *etsi hujus etiam*. Nicolai cum codd. Alcan., Camer. et Paris., *si hujus etiam*.

cuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur in 2 Physic. (text. 78). Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit in lib. de divin. Nomin., cap. 4, lect. 11, quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam se ipsam et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod nulla natura potest supra se ipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra se ipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV.

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit. — (Inf., art. 5, ad 1 et 2, et 3, dist. 28, qu. 1, art. 3, et dist. 41, in Expos. litt., ad 5, et Ver. qu. 24, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Dicit enim Apostolus, ad Roman. 2, 14, quod *gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per se ipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

2. Praeterea, Hieronymus (Pelagius) dicit in Expositione catholicae fidei (epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.), illos esse maledicendos qui *Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt*. Sed impossibile est homini quod per se ipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per se ipsum.

3. Praeterea, inter omnia praecepta legis maximum est illud: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. 22. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. praec.). Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Haeresib., haeresi 88, *hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata*.

Concl. Potuit homo in statu naturae integrae omnia mandata legis servare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturae corruptae: sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.

Respondeo dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in lib. de Correptione et Gratia (cap. 2, circa princ.), cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt*.

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est art. 3 hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera (cap. 27, in princ.), *non moveat quod naturaliter dixit eos quae legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis*.

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi, in 3 Ethic., (cap. 3, circa med.): *Quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*. Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio*.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum *enim* in *igitur*. Nicolai, et edit. Patav. an. 1712: *Sic enim agitur unumquodque*, etc. Cod. Tarrac.: *Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi*. Conradus: *Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est*. Antiqua translatio Aristotelis.: *Sic igitur unumquodque, prout natum est*, etc. In cod. Alcan. deleto quod prius scriptum erat habetur.: *Appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum est esse ut dicitur in 2 Physic.*, aliis optime omissis.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet (art. 3 hujus quaest.).

ARTICULUS V.

Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. — (Inf., qu. 114, *art.* 2, *et* 1 *part., qu.* 62, *art.* 4, *corp., et* 1, *dist.* 14, *qu.* 2, *art.* 2, *et qu.* 3, *et* 2, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 4, *et dist.* 26, *art.* 6, *et dist.* 29, *art.* 1, *et* 3 *cont., cap.* 147 *et* 150, *et quol.* 1, *art.* 7, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 17*: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod ingredi in vita aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per se ipsum possit vitam aeternam mereri.

2. Praeterea, vita aeterna est merces vel praemium quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth. 5, 12: *Merces vestra est in caelis.* Sed merces vel praemium redditur a Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi 61 12*: Tu reddes unicuique secundum opera ejus.* Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam aeternam pervenire.

3. Praeterea, vita aeterna est ultimus finis vitae humanae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*; quod ideo dicitur, sicut Glossa (Augustini, in lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 9, circa med.), ibidem dicit: *Ut intelligeremus, Deum ad vitam aeternam pro sua miseratione nos perducere.*

Concl. Cum vita aeterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinae gratiae auxilio consequi vel mereri.

Respondeo dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supra dictis patet, quaest. 5, art. 5; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus (alius auctor) dicit in 3 Resp. contra Pelagianos (lib. 3 Hypognost., cap. 4, parum a princ.).

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae; sed, sicut Augustinus in eodem libro (ibid.), dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa (ord. Augustini, lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 8), super illud Rom. 6 : *Gratia Dei, vita aeterna,* dicit: *Certum est vitam aeternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent;* cum etiam supra dictum sit (art. praec.), quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in 2 de Caelo (text. 64, et 65).

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae. — (1 *part., qu.* 61, *art.* 2, *ad* 3, *et* 2 *dist.* 5, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 28, *qu.* 1, *art.,* 4, *et Ver. qu.* 24, *art.* 15, *et qu.* 1, *art.* 7, *et ad Hebr.* 12, *lect.* 3. *)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est, art. 4 huj. qu., ad 1. Sed Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per se ipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

2. Praeterea, homo se ad gratiam praeparat, faciendo quod in se est; quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. 7, quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se* (1). Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam praeparemus.

3. Praeterea, si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

4. Praeterea, Proverb. 16, 1, dicitur quod *hominis est praeparare animum.* Sed illud dicitur esse hominis quod per se ipsum potest. Ergo videtur quod homo per se ipsum se possit ad gratiam praeparare.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo se ipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo

(1) Luc. 11, 13: *Quanto magis Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se?* Matth. 7, 12, pro, *spiritum bonum*, legitur, *bona.*

homo non potest se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

Concl. Non potest homo per seipsum praeparari ad divinae gratiae lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget: ad meritorie vero operandum, et digne Deo fruendum, indiget habituali gratiae ipsius dono, quod hujus tanti operis principium sit.

Respondeo dicendum, quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem, qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est art. praec.

Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus quaest. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius, in lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 11, dicit quod *Deus convertit omnia ad se ipsum*. Sed homines justos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud Psal. 72, 27: *Mihi adhaerere Deo bonum est;* et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem.

Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. 31, 18: *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. ultimo, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. — (Inf., quaest. 113, *art.* 2, *et* 2-2, *quaest.* 137, *art.* 5, *ad* 3, *et* 3 *part., quaest.* 36, *art.* 3, *corp., et* 2, *dist.* 20, *quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 5, *et dist.* 28, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 157, *et* 4, *cap.* 72, *princ., et Ver. qu.* 24, *art.* 1, *ad* 10 *et* 12, *et qu.* 28, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae: dicitur enim ad Ephes. 5, 14: *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Praeterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est, quaest. 71, art. 1. Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per se ipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiae absque auxilio exterioris gratiae.

3. Praeterea, quaelibet res naturalis potest redire per se ipsam ad actum convenientem suae naturae, sicut aqua calefacta per se ipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per se ipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orthod. Fid., cap. 30. Ergo videtur quod homo possit per se ipsum redire de peccato ad statum justitiae.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galatas 2 21: *Si data est lex quae potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est*, idest, sine causa. Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, idest sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per se ipsum justificari, idest, redire de statu culpae ad statum justitiae.

Concl. Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quae tollitur per peccatum; fieri non potest ut per se ipsum homo sine auxilio gratiae a peccatis resurgat, hoc est, ad ea quae peccando amisit, reparetur.

Respondeo dicendum, quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per se ipsum sine auxilio gratiae.

Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est, quaest. 87, art. 6, non

est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet, art. 1, quaest. 85, 86 et 87, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est art. praec. Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur: *Exurge, et illuminabit te Christus,* non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae justificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quae est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per se ipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per se ipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est, quaest. 85, non potest per se ipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale justitiae.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo sine gratia possit non peccare. — (Sup., qu. 63, art. 2, ad 2, et 3 cont., cap. 160, et Ver. qu. 22, art. 5, ad 7, et qu. 24, art. 1, ad 10 et 12, et art. 12, per tot., et 1, Cor. 12, et Hebr. 10, lect. 1.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit in lib. de duab. Animabus, cap. 10 et 11, et de lib. Arb. lib. 3, cap. 18. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Praeterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Praeterea, Eccli. 15, 18, dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. de Perfectione justitiae, in fine: *Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

Concl. Homo in statu innocentiae (quia ejus natura perfecta erat) cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quam mortalia vitare potuit. In statu autem naturae corruptae, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam infusam reparata: alias ne mortalia quidem omnia (praesertim tempore longo) vitare potest.

Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturae integrae; alio modo secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturae integrae; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus, ad Rom. 7, 25, in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est, qu. 74, art. 5; non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut supra dictum est (hic sup., et qu. 74, art. 10).

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit (super Ezechiel., hom. 11, a med., et lib. 25 Moral., cap. 9, a princ.), quod *peccatum*

quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ipsius; et ita peccat mortaliter, praecipue quia *in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem*, ut Philosophus dicit, in 3 Ethic. (cap. 8, ad fin.). Quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus.

Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam (1) voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est in corp. Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparat, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod *correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*, ut Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia (cap. 6, parum a princ.). Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. 7, 14: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus (alius auctor) dicit in Hypognostic., lib. 3, cap. 1 et 2, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

ARTICULUS IX.

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiae.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiae. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Praeterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

3. Praeterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat; pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiae indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. 26, circ. fin.), quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere.* Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

Concl. Cum nullum agens secundum, agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis; non potest homo licet jam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis, et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quaest., homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo habitu alio infuso.

Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest., nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae; quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur ad Rom. 7, 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Et ideo

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *consequentiam*.

necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem;* et: *Fiat voluntas tua, sicut in caelo et terra,* et caetera, quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quae nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULUS X.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. — (Inf., quaest. 114, art. 2, et 2-2, quaest. 138, art. 4, et 2, dist. 29, in Expos. litt., ad 2; et 3 cont., cap. 155, et Ver. quaest. 24, art. 13, per tot., et quaest. 27, art. 5, ad 3, et Psal. 31, et Joan. 7, lect. 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic. (implic. cap. 7 et 8). Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

2. Praeterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Praeterea, sicut Apostolus dicit Rom. 5, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Persever. (cap. 2, ante med.): *Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum,* ut ibid. (et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12), Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

Concl. Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitae suae in bono perseveret, non quidem habituali divinae gratiae dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus, illum protegente.

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in 7 Eth., cap. 7.

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et caeterae virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet (scilicet art. praec.).

Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiae, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 43, et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12, parum a princ.), *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret:* nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUAESTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam; et circa hoc quaeruntur quatuor; 1.° utrum gratia ponat aliquid in anima; 2.° utrum gratia sit qualitas; 3.° utrum gratia differat a virtute infusa; 4.° de subjecto gratiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia ponat aliquid in anima. — (2, dist. 26, quaest. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 155, et Ver. quaest. 27, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim

homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur Genes. 39, 21, quod *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Praeterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur Deut. 30, 20: *Ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Praeterea, ad Rom. 1, super illud: *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl.: *Gratia, idest remissio peccatorum*. Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psal. 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae; unde Augustinus dicit in libro de Natura et Gratia, cap. 22, in princ.: *Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus*. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Concl. Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum sit causa; certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere.

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum; secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere: Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo hujus doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum (1). Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam; una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum; quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit. Dicitur enim ad Ephes. 1, 5: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriae gratiae suae*.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter; nam illud, quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animae per modum causae efficientis; sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per se ipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., c. 25: *Ubi dixi gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiae nomine remissionem significaverit peccatorum*. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. 113, art. 2).

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit qualitas animae.
(2, *dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit qualitas animae. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Praeterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animae; multa enim possumus per gratiam, ad quae natura non sufficit, ut supra dictum est, qu. 109, art. 1, 2 et 3. Ergo gratia non est qualitas.

3. Praeterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde et dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod, super illud Psal. 103: *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (ord. Aug.), quod *gratia est nitor animae sanctum concilians*.

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent, *cuilibet Dei dilectioni*. Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni aeternae coaeternum*.

amorem. Sed nitor animae est quaedam qualitas sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

Concl. Praeter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiae seu qualitas quaedam supernaturalis; ut suaviter et prompte ab ipso ad aeternum bonum consequendum moveantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quaest. 109, art. 1, quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae; *actus* enim *moventis in moto est motus*, ut dicitur in 3 Physic., text. 18.

Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1: *Et disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturae; secundum quem modum materia vel forma *substantia* dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animae inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Boetius (in Isagog. Porphyr., cap. de Accid.), *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in 7 Metaph., text. 2. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse; ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur ex nihilo, idest non ex meritis, secundum illud Ephes. 2, 10; *Creati in Christo Jesu in operibus bonis*.

ARTICULUS III.

Utrum gratia sit idem quod virtus. — (3 p., qu. 7, art. 1, corp., et qu. 62, art. 2, corp., et 2, dist. 26, qu. 2, art. 4 et 6, et 4, dist. 1, qu. 1, art. 4, qu. 3, et Ver. qu. 27, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod *gratia operans est fides quae per dilectionem operatur*, ut habetur in libro de Spiritu et Littera (cap. 14, circa fin., et cap. 32). Sed fides quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Praeterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a sanctis, sive a philosophis, conveniunt gratiae; ipsa enim *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit;* ipsa etiam *est bona qualitas mentis qua recte vivitur*, etc. Ergo gratia est virtus.

3. Praeterea, gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est *forma, et circa aliquid constans figura*, quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertia est, quia non est *passio* vel *passibilis qualitas*, quae est in parte animae sensitiva, ut probatur in 8 Physic. (text. 14 et seq.); ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secunda specie, quae est *potentia* vel *impotentia naturalis;* quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie quae est *habitus* vel *dispositio*. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est, qu. 57, art. 1 et 2. Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hae possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia *gratia praevenit charitatem*, ut Augustinus dicit in libro de Praedestinatione sanctorum (lib. de Dono persev., cap. 16, in fin.). Ergo gratia non est virtus.

Concl. Ut naturale lumen rationis aliquid est praeter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiae lumen sive donum, est aliquid praeter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit divinae gratiae lumini.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in 2 Sent., dist. 26. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, *virtus est quaedam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*. Ex quo patet quod virtus

uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae.

Manifestum est autem, quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, quaest. 55 et seq., sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur *lumen gratiae*, secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4: *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 8: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiae, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. — (3 *p.*, *qu.* 7, *art.* 2, *corp.*, *et qu.* 62, *art.* 2, *corp.*, *et* 2, *dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 3, *et Ver. qu.* 27, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in Hypognostic. (lib. 3, parum a princ.), quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quaedam, ut in 1 dictum est, qu. 83, art. 2. Ergo gratia est in potentia animae sicut in subjecto.

2. Praeterea, *ex gratia incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit (lib. de Grat. et lib. Arb., c. 4, in princ.); sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentiae animae.

3. Praeterea, si essentia animae sit proprium subjectum gratiae, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum; quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subjectum gratiae.

4. Praeterea, essentia animae est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae quam in potentiis.

Concl. Quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius; necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animae subjectum gratiae esse.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subjecto; nam potentia animae est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est, quaest. 56, art. 1.

Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subjectum; quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est, art. 1, qu. 55 et 56. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quod anima est subjectum gratiae, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanae animae sit subjectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subjectum; hoc enim convenit essentiae animae, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel

rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiae, ex qua natae sunt hujusmodi potentiae effluere.

QUAESTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de divisione gratiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem; 2.° de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem; 3.° de divisione ejusdem per gratiam praevenientem et subsequentem; 4.° de divisione gratiae gratis datae; 5.° de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. — (*3 part., qu. 7, art. 7, corp., et ad 1, et qu. 61, art. 1, corp., et 3 cont., cap. 154, fin., et Ver. qu. 24, art. 1, et 7, corp., et opusc. 3, cap. 221, et Psal. 24, et Rom. 1, lect. 3, et Ephes. 1, lect. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet, qu. 110, art. 1. Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso; ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Praeterea, quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti, quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiae differentia; quia invenitur etiam extra gratiae genus.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et *gratum facere, et esse gratis datum.* Dicit enim quantum ad primum ad Ephes. 1, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantum vero ad secundum dicitur ad Rom. 11, 6: *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia, quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

Concl. Cum gratia sit, per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit) convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum Deo conjungitur; et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13, 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. cael. Hierarch., cap. 4, 7 et 8. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quae vocatur *gratia gratum faciens;* alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data,* quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem,* scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter; scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss. 1, 12: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4, 4: *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum secundum conditionem naturae; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligetur, sed potius inquantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae; quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duae partes divisionis, sicut *gratum faciens, et non faciens gratum.*

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. — (*Inf., art. 3, corp., et 2, dist. 26, qu. 1, art. 5, et Ver., qu. 27, art. 5, ad 1 et 2, et 2 Cor. 6, lect. 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (qu. praec., art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Praeterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud Joan. 14: *Opera quae ego facio, et ipse faciet* (implic. tract. 72 in Joan., sed express. serm. 15 de Verb. Apostoli, cap. 11):

Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Praeterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Rom. 9, 16: *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Praeterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Grat. et lib. Arb. (cap. 17, a principio): *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Concl. Quum illam divisionem, qua gratia secundum diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his verbis: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*, recte gratiam ita dividi manifestum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans.* In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans.* Est autem in nobis duplex actus: primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans.* Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, quaest. 17, art. 9, consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans.* Unde post praemissa verba subdit Augustinus (ibid., 4): *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur.* Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem et cooperantem.*

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans;* inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos justificat; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, praesupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet, (in corp. art.).

ARTICULUS III.

Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. — *(2, dist. 26, qu. 1, art. 3, et Ver. qu. 27, art. 5, ad 6, et Psal. 22, fin., et 2 Cor. 6.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper praeveniens, secundum illud 1 Joan. 4, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni praeveniens et subsequens.

2. Praeterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud 2 ad Cor. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

3. Praeterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in praevenientem et subsequentem, videtur quod infinitae essent species gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

Sed contra est quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque in psal. 58, 11, legitur: *Misericordia ejus praeveniet me;* et iterum psal. 22, 6: *Misericordia ejus subsequetur me.* Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

Concl. Propter effectuum gratiae multiplicitatem, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, recte in praevenientem et subsequentem gratia dividitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter

operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio; ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 31, et lib. 2 ad Bonif., cap. 9, in fine): *Praevenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur: praevenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.*

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum; et ideo nunquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid, et ad aliquid subsequi; et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus; sicut et de operante et cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viae non evacuatur sed perficitur in patria; ita etiam et de lumine gratiae est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. — *(3 cont., cap. 154, et 1 Cor. 12, lect. 2.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animae, quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Praeterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. 5, 1: *Justificati igitur ex fide*, etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Praeterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quaedam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. 1, 17: *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae et scientiae.

4. Praeterea, sicut sapientia et scientia sunt quaedam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est, quaest. 68, art. 4. Ergo haec etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 12, 8, 9, 10: *Alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Concl. Recte dividit Apostolus dona gratiae gratis datae: alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiae ac sermo scientiae: alia ad doctrinae confirmationem, ut gratia sanitatum. operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum: alia ad pronuntiandi facultatem spectant; ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur: primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo ut possit confirmare vel probare ea quae dicit; alias non esset efficax ejus doctrina; tertio ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod qui (1) debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiae sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae; et sic ponitur *sermo sapientiae*, quae est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiae*, quae est cognitio rerum humanarum; quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. 1, 20.

Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria; et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum.* Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire, et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.*

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi,

(1) Nicolai, *ille qui.*

et secundum hoc ponuntur *genera linguarum;* vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., non omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur *gratiae gratis datae* dicuntur, sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiae et scientiae, et aliis hujusmodi, et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus justificans hominem in se ipso, sed secundum hoc quod importat quamdams supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, et *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quae sunt sapientiae et scientiae; sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est, qu. 68, art. 1 et 4. Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in se ipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas, significanter ponitur *sermo* (1) *sapientiae* et *sermo scientiae;* quia, ut Augustinus dicit 14 de Trinitate (cap. 1, a med.), *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

ARTICULUS V.

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. — (*3 part. qu.* 7, *art.* 7, *ad* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 2, in fine). Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra dictum est, art. 1 et 4 huj. qu. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Praeterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in se ipso perficiatur; sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1, a med.), quod *justitia est praeclarissima virtutum*, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in se ipso; per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Praeterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Corinthios 12, 31, enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro;* et sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Concl. Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data (ut gratia prophetiae, aut miraculorum, etc.) ad hoc solum praeparet atque disponat; multo excellentior, nobilior, et dignior est, quavis gratia gratis data.

Respondeo dicendum, quod unaquaeque virtus tanto excellentior est quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, in 12 Metaph. (text. 52), bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod *sentire* ordinatur

(1) Ita Nicolai ex codd. Tarrac. et Paris. Cod. Alcan. et textus Conradi, *signanter*. Edit. Rom. et Patav., *significatur primo sermo*, etc.

ad *ratiocinari* sicut ad finem; et ideo *ratiocinari* est nobilius. Hic autem est a converso; quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUAESTIO CXII.

DE CAUSA GRATIAE.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa gratiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae; 2.° utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii; 3.° utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam; 4.° utrum gratia sit aequalis in omnibus; 5.° utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solus Deus sit causa gratiae. — (Sup., qu. 109, art. 7, corp., et 3 part., qu. 62, art. 1, corp., et art. 2, ad 2, et 2, dist. 16, art. 4, et 4, dist. 14, qu. 2, art. 2, et Ver. quaest. 27, art. 3, et Ephes. 3, lect. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiae. Dicitur enim Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

2. Praeterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

3. Praeterea, secundum Dionysium, in lib. cael. Hier., cap. 3 et 4: *Angeli purgant et illuminant et perficiunt et Angelos inferiores, et etiam homines.* Sed rationalis creatura purgatur illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

Sed contra est quod in Psalm. 83, 12, dicitur: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Concl. Cum gratia omnem naturae creatae facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quaedam divinae naturae quae omnem aliam naturam excedit, a nullo nisi a Deo causari potest.

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum Divinitatis ejus*, ut Damascenus dicit, in 3 lib. (orthod. Fid., cap. 15, a med.). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat et perficit Angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, 7 cap. cael. Hierarch., a med., quod hujusmodi *purgatio et illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio.*

ARTICULUS II.

Utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. — (Inf., qu. 113, art. 3, corp., et 7, corp., et 2-2, qu. 24, art. 10, ad 3, et 4, dist. 17, art. 2, quaest. 1 et 2, et art. 3, quaest. 1, et Hebr. 12, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit, Rom. 4, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

2. Praeterea, ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia; sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et caedis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. 9, 1. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur *nova creatura*, ad Galat. ult. Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est art. praeced. Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos 4, 12: *Praeparare in occursum Dei tui, Israel;* et 1 Reg. 7, 3 dicitur: *Praeparate corda vestra Domino.*

Concl. Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animae est, aliqua ex parte hominis praeparatio necessaria est (sic enim forma quaedam est, quae nonnisi in materia disposita esse potest). Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quaecumque praeparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 111, art. 2, gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam, prae-

exigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud Proverb. 16, 1: *Hominis est praeparare animum;* et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae jam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato; quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur, quaest. 114, art 2.

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. 11, 23: *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum (1); et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. 6, 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitae virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandae in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam; et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III.

Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. — (4. dist. 17, quaest. 1, art. 2, quaest. 3, per tot., et qu. 2, art. 5, quaest. 1, corp., et dist. 20, quaest. 1, art. 1, quaest. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. 3: *Justitia Dei manifestata est,* dicit Glossa (Rabani lib. 2 Comment. in hunc locum): *Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas.* Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in lib. de Casu diaboli, cap. 3, quod *ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit.* Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Praeterea, *bonum est communicativum sui,* ut patet per Dionysium in 4 cap. de div. Nom. in princip. Sed bonum gratiae est melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. 18, 6: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se praeparet.

Concl. Hominis, quod in se est facientis, praeparationem ad gratiam, infusio gratiae necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa praeparatio a movente Deo est, cujus intentio deficere non potest: non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.), praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto.

Potest igitur praeparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae.

Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit, in lib. 9 de Praedest. sanct. (seu de Dono persev. qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum a princ.) quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur; infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiae prima causa est ex nobis; sed collationis gratiae prima causa est a Deo, secundum illud Oseae 13, 9: *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

(1) Ita codd. et edit. passim. Conradus *perfecte.*

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit major in uno quam in alio. — *(Sup., qu. 66, art. 2, ad 1, et 2-2, qu. 4, art. 4, ad 3.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est qu. 110, art. 1. Sed Sap. 6, 8, dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

2. Praeterea, ea quae in summo dicuntur, non recipiunt *magis et minus.* Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit *magis et minus.* Non est ergo major in uno quam in alio.

3. Praeterea, gratia est vita animae, ut supra dictum est, quaest. 110, art. 1, ad 2, et art. 4. Sed vivere non dicitur secundum *magis* et *minus.* Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 4, 7: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

Concl. Gratia gratum faciens major in uno quam in alio est, non ex parte finis (quaelibet enim gratia unit cor immediate ultimo fini) sed ex parte subjecti magis dispositi: quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis praeparatus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 52, art. 1 et 2, habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subjecti; quod magis vel minus participat habitum inhaerentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis; quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium ejus praeparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus, ad Ephes. 4, 12, postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* enumeratis diversis gratiis subjungit: *Ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest: uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc aequaliter se habet ejus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundum hoc invenitur inaequalitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae; non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit *magis* et *minus*; sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit scire se habere gratiam. — *(3, dist. 16, quaest. 1, art. 1, ad 3, et 4, dist., 21, quaest. 2, art. 2, corp.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt. (implic. cap. 31). Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Praeterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. 7, 17: *Dominus dedit mihi horum quae sunt, veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo scit se gratiam habere.

3. Praeterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum Apostolum ad Ephes. 5, 3, *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quae est spirituale lumen.

4. Praeterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Praeterea, Genes. 22, 12, ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum,* idest, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccles. 9, 1, quod *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

Concl. Tametsi signis et conjecturis (inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certo, nisi ei revelctur, scire non potest.

Respondeo dicendum, quod tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per revelationem: et

hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est, 2 ad Corinth. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job 36, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job 9, 2: *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam; secundum illud 1 ad Corinth. 4, 3: *Sed neque me ipsum judico.... Qui autem judicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conoscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 2, 17: *Vincenti dabo manna absconditum....., quod nemo novit, nisi qui accipit;* quia scilicet ille qui accipit (1), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit, 1 ad Corinth., 4, 3: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum:* quia ut dicitur in psalm. 18, 13, *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiae est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiae est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud 1 ad Timoth. ult., 16: *Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriae, quae sunt nobis data in spe; quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri.

Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit. *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahae dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

(1) Ita cum Mss. editi passim. Quidam, *qui accipit gratiam* Cod. Alcan. utroque loco pro *accipit*, habet, *accepit*.

QUAESTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIAE.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus gratiae; et primo de justificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Circa primum quaeruntur decem: 1.° quid sit justificatio impii; 2.° utrum ad eam requiratur gratiae infusio; 3.° utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii; 4.° utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei; 5.° utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum; 6.° utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum; 7.° utrum in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito; 8.° de naturali ordine eorum quae ad justificationem concurrunt; 9.° utrum justificatio impii sit maximum opus Dei; 10.° utrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. — (Inf., art. 6, ad 1, et 4, dist. 17, quaest. 1, art. 1, quaest. 1, et Ver. quaest. 28, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiae opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet, quaest. 71, art. 1. Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Praeterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in 2 de anima (text. 49). Sed remissio peccatorum praecipue fit per fidem, secundum illud Act. 15, 9; *Fide purificans corda eorum;* et per charitatem, secundum illud Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit charitas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a charitate, quam a justitia.

3. Praeterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem praecedit, secundum illud Rom. 8, 30: *Quos vocavit, hos et justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. 8, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit,* dicit Glossa interl., *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Concl. Ea justificatio quae fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiae acquisitio. Quae vero dicitur impii justificatio (de qua hic solum sermo est) cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiae.

Respondeo dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundum hoc justitia ponitur virtus quaedam, sive sit particularis justitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in 5 Eth. (cap. 1, a med.). Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae, subduntur supremae, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in 5 Eth., cap. ult., *justitiam metaphorice dictam*.

Haec autem justitia in homine potest fieri dupliciter; uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitiae in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, ad Rom. 4, 5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiae Dei.* Et quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo;* ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii*.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditae Deo, *injustitia* potest dici, praedictae justitiae contraria, secundum illud 1 Joan. 3: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas;* et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum quod fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum, secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio a justitia quam a charitate vel fide.

Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. — (4, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 1, *et Ver. qu.* 18, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae et status gratiae sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Praeterea, remissio culpae consistit in reputatione (1) divina, secundum illud psal. 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, qu. 110, art. 1. Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

3. Praeterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Concl. Quum justitiae Dei repugnet poenam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus poenae absque gratia tolli queat; ad culpae quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiae infusionem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet, qu. 71, art. 6. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae; et ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quemdam gratiae effectum, ut supra dictum est, quaest. 110, art. 1; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia (cap. 26, in fin.), *si a peccato desistere hoc esset non*

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum censent, *in non reputatione*.

habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura: « Fili, peccasti, non adjicias iterum. » Hoc autem non sufficit, sed additur: « Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. » Transit enim peccatum actu, et remanet reatu; ut supra dictum est, qu. 87, art. 6. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. — (Inf., art. 4, 5, et 6, corp., et 3 part., qu. 86, art. 6, ad 1, et 2, dist. 27, qu. 1, art. 2, ad 7, et 4, dist. 17, quaest. 1, art. 5, qu. 1, et Verit. qu. 28, art. 3 et 4, cor., et Joan. 4, lect. 2, et Ephes. 5, lect. 5, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus, in 4 Confess. (cap. 4, parum ante med.), quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est;* quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Praeterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae, ut habetur 3 Reg. 3, et 2 Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiae justificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Praeterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt. (cap. 10, circ. fin., et cap. 12, in princip.), quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii; addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

Concl. Cum impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii (si modo rationis usum habuerit) justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiae donum acceptet, requiri dicendum est.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii; et ideo moventur a Deo ad justitiam per solam informationem animae ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit, quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter praecedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur; unde ex ejus persona dicitur Sapient. 7, 7: *Optavi, et datus est mihi sensus.*

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae, secundum quod dicitur Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum;* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae, et de dono gratiae justificantis. Nam donum gratiae justificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiae illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job 33, 15: *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.*

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiae justificantis est quaedam transmutatio animae humanae; et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. — (3 part., qu. 86, art. 6, ad 1 et 3, et 2, dist. 26, art. 4, ad 4, et 3, dist. 30, art. 5, ad 3, et 4, dist. 17, qu. 1, art. 3, qu. 3, et Ver. qu. 28, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quaedam alia; scilicet per timorem, de quo

dicitur Eccl. 1, 27: *Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari;* et iterum per charitatem, secundum illud Luc. 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* et iterum per humilitatem, secundum illud Jac. 4, 6: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam;* et iterum per misericordiam, secundum illud Prov. 15, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus praedictarum virtutum.

2. Praeterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Praeterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 1: *Justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.*

Concl. Cum ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum, fiat per fidem; fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum, ut dicitur in psal. 84, 7, secundum aliam litteram (70 Interpr.): *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliae imperantur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum praeparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest praecedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet, qu. 68, art. 4, ad 3.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. 4, 5, *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei.* Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. — (*Inf.*, *art.* 7, *ad* 1, *et* 2, *quaest.* 88, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 3, *qu.* 4, *et* 3 *cont.*, *cap.* 158, *et Ver. quaest.* 28, *art.* 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit charitas.* Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Praeterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp. 3, 13: *Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens me ipsum, ad destinatum persequor* (1), *ad bravium supernae vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Praeterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; *impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam,* (ex cap. *Sunt plures,* dist. 3, de Poenit.). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 31, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.*

Concl. Quum justificatio impii transmutatio quaedam sit de peccato ad justitiam, necessarius est in ejus justificatione (si rationis usum habet) liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium a peccato recedit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quaest., justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberii arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii, recedat a peccato, et accedat ad justitiam.

Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desi-

(1) Ita reposuit Nicolai. Al., *ad destinatum persequor bravium.*

derium. Dicit enim Augustinus, super Joan. 10, exponens illud: *Mercenarius autem fugit*, (tract. 46, ad fin.): *Affectiones nostrae motus animorum sunt; laetitia animi diffusio; timor animi fuga est; progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis.* Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex; unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore praecedente justificationem oportet quod homo singula peccata quae commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quae non meminit contereretur, si memoriae adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI.

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. — (3 *part.*, *quaest.* 86, *art.* 6, *ad* 1 *et* 2, *et quaest.* 88, *art.* 2, *corp.*, *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 4, *art.* 3, *quaest.* 5, *corp.*, *et* 4 *cont.*, *cap.* 72, *et Ver. quaest.* 28, *art.* 6, *et Joan.* 4, *fin.*, *et Ephes.* 5, *lect.* 6, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animae et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad justificationem impii requiruntur.

2. Praeterea, idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

3. Praeterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae; quia ea quae connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis quae requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est, potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim Isa. 27, 9: *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii.

Concl. Cum inter alia quae ad motum requiruntur pertineat ipsius motus consummatio; recte peccatorum remissio (quae se habet in justificatione tamquam ejus consummatio) iis annumeratur, quae ad impii justificationem pertinent.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quae requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae.

Cujus ratio est, quia, sicut dictum est art. 1 hujus quaest., justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supra dictis patet (art. praec.).

Ad secundum dicendum, quod gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus; et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur, et gratiae, quae infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quae requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive. — (*Inf.*, *art.* 8, *corp.*, *et* 4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2, *qu.* 5, *ad* 1, *et dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 5, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 2, *ad* 12, *et quaest.* 28, *art.* 3, *ad* 10, *et* 19, *et art.* 9.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est art. 3 hujus quaest., ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut dictum est quaest. 13, art. 1. Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet; videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in 1 dictum est, quaest. 85, art. 4. Cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Praeterea, forma, quae suscipit *magis* et *minus*, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit *magis* et *minus*, ut supra dictum est, quaest. 112, art. 4. Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Praeterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur, quaest. 114, art. 2. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Praeterea, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpae subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quae, secundum Philosophum, in 6 Physic., (text. 2), oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. 2, 2: *Factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis;* ubi dicit Glossa (interl. hic, et est Ambros. , sup. illud Luc. 1: *Abiit in montana*) quod *nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia.* Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Concl. Cum a Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit; ipsam impii justificationem (pro infusione gratiae, quae in instanti fit, acceptam) in instanti fieri certum est.

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra, quaest. 112, art. 2, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est, quaest. 112, art. 2, ad 2. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio (1) ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque, quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in 1 dictum est, quaest. 85, art. 5, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subjectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae vel subjecti, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus movetur sursum; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto, aliter est consideranda in his quae subjacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest: est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiae vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate, et quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in 6 Physic. (text. 1 et seq.), sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis,

(1) Ita cum Mss. Nicolai, optime. Editi passim, *disproportio*,

habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in Angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quae mensurantur, non sunt continua, ut in 1 habitum est, quaest. 53, art. 2 et 3. Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat (1). Mens autem humana, quae justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in 1 dictum est, quaest. 85, art. 1 et 2. Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

ARTICULUS VIII.

Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. — (4, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 1, *et quaest.* 2, *art.* 5, *quaest,* 1, *ad* 2, *et Ver. quaest.* 26, *art.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Ps. 33, 15: *Declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea, dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

3. Praeterea, peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiae.

Sed contra, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiae iufusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (articulis praec.). Ergo est naturaliter prior.

Concl. Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiae; recte haec, inter ea quae ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturae ponitur.

Respondeo dicendum, quod praedicta quatuor quae requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est art. praec.; sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio, est gratiae infusio, ut dictum est supra, art. 6 hujus quaest.; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpae, ut ex supra dictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiae infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est art. 1 et 6 hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim, per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte solis prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturae, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis justificati, est e converso; nam prius est ordine naturae liberatio a culpa, quam consecutio gratiae justificantis.

Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *a quo*, et justitia sicut *ad quem;* gratia vero est causa remissionis culpae et adeptionis justitiae.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subjecti praecedit susceptionem formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae; sequitur autem gratiae infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic. (text. 89), *in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis;* sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *quae ad hoc requirebatur.*

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. — (*3 part. qu.* 43, *art.* 4, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 5, *qu.* 1, *ad* 1, *et dist.* 46, *qu.* 2, *art.* 1, *quaest.* 3, *ad* 2, *et Joan.* 14, *lect.* 4.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae major est. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Praeterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in 1 Ethic., (cap. 2, in fine). Ergo majus opus est creatio caeli et terrae, quam justificatio impii.

3. Praeterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est art. 3 hujus qu. Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Psal. 144, 9, dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et in Collecta dicitur: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*, et Augustinus dicit, (tract. 72 in Joan., a med.), exponens illud Joan. 14: *Majora horum faciet*, quod *majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare caelum et terram.*

Concl. Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quod est maximum bonum; eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi: et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit; et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod *majus est quod ex impio fiat justus, quam creare caelum et terram,* subjungit: *Caelum enim, et terra transibit, praedestinatorum autem salus et justificatio permanebit.*

Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter: uno modo secundum quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriae est majus quam donum gratiae justificantis impium: et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium magnum: et hoc modo donum gratiae impium justificantis est majus quam donum gloriae beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: *Judicet qui potest, utrum majus sit justos Angelos creare, quam impios justificare. Certe si aequalis est utrumque potentiae, hoc majoris est misericordiae.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X.

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum. — *Inf.*, (*quaest.* 193, *art.* 7, *ad* 1, *et 3 part.*, *quaest.* 44, *art.* 3, *ad* 1 *et* 3, *et* 2, *dist.* 28, *quaest.*, *art.* 3, *ad* 2, *et* 4, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 5, *quaest.* 1, *et Pot. quaest.* 6, *art.* 2, *ad* 6.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta (art. praec., arg. *Sed cont.*). Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Praeterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum; sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Praeterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur a Deo.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus, in lib. de Praedest. sanct., (cap. 5, sub. fin.), quod *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium.* Ergo justificatio impii non est miraculosa.

Concl. Opus justificationis, prout a solo Deo fieri potest, atque interdum praeter communem naturae cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia praevenit, ut statim quamdam perfectionem justitiae assequatur, miraculosum dici potest.

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in 1 dictum est, quaest. 105, art. 7; et secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis;

et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (loc. prox. cit.).

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia *charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit (tract. 5 in Epist. Joan., ante med.). Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiae assequatur; sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed quando (1) hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUAESTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIAE COOPERANTIS.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis; et circa hoc quaeruntur decem: 1.° utrum homo possit aliquid mereri a Deo; 2.° utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam; 3.° utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno; 4.° utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter; 5.° utrum homo possit sibi mereri primam gratiam, 6.° utrum homo possit eam mereri alii; 7.° utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum; 8.° utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiae vel charitatis; 9.° utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam; 10.° utrum bona temporalia cadant sub merito.

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698, *quandoque*; haec tamen posterior habet in margine: *Aliquando*.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. — (*Sup., quaest.* 21, *art.* 4, *et* 2, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 28, *art.* 4, *et Hebr.* 6, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. ult., post med.) Unde et Luc. 17, 10, dicitur: *Cum omnia quae praecepta sunt feceritis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Praeterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job 35, 7: *Si juste egeris, quid donabis ei; aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Praeterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Roman. 11, 35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 31, 16: *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Concl. Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiae rationem, sed secundum divinae ordinationis quamdam praesuppositionem; prout scilicet id tamquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

Respondeo dicendum, quod meritum et merces ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiae. Justitia autem aequalitas quaedam est, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., (cap. 4, in princ.), et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas; eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiae modus potest esse; sicut dicitur quoddam *jus paternum* sive *dominativum*, ut in eodem libro, cap. 6, Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi justitiae ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum (1) esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum

(1) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim. Al., *a Deo*.

proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini (1) est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen; quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiae, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. — (*Sup., qu.* 109, *art.* 5, *et locis ibi inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est art. praec. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

2. Praeterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

3. Praeterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.*

Concl. Cum vita aeterna omnem naturae facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae ipsam absque gratia, et divina reconciliatione a Deo promereri.

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est, quaest. 109, art. 2: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus; hoc enim est ex institutione divinae providentiae ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 9: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supra dicta, quaest. 71, art. 6, et quaest. 113, art. 2, nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. 6, 23: *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitae aeternae.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine: nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine; et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius (1), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno. — (3 *part., quaest.* 48, *art.* 1, *corp., et* 2, *dist.* 27, *art.* 3, *et art.* 5, *corp., et* 3, *dist.* 4, *qu.* 3, *art.* 1, *ad* 1 *et* 5, *et Rom.* 4, *lect.* 3, *et cap.* 6, *lect.* 4, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam

(1) Ita edit. Rom. Al., *hominis.*

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Patav. 1798. Garcia. theologi Nicolai et edit. Pat. 1712, *quem offendit, nisi prius.*

aeternam ex condigno. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 8, 18: *Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriae sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

2. Praeterea, super illud Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*, dicit Glossa (ord. August. lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 9): *Posset recte dicere: « Stipendium justitiae vita aeterna; » sed maluit dicere: « Gratia Dei vita aeterna; » ut intelligeremus, Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

3. Praeterea, illud meritum videtur esse condignum, quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

Sed contra, id quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum judicium justitiae, secundum illud 2 ad Tim. 4. 8: *In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

Concl. Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitae aeternae meritorium est ex condigno: non autem de condigno meretur, ut a libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inaequalitatem: licet congruum sit ut homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suae excellentiam recompenset.

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorum vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joan. 4, 14: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii et heredes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius Glossae intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae, 2 ad Corinth. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. — (*2-2, quaest.* 182, *art.* 2, *corp.*, *et* 3, *dist.* 30, *art.* 5, *et* 4, *dist.* 20, *art.* 2, *qu.* 3, *et dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 4, *qu.* 4, *et Pot. qu.* 6, *art.* 9, *corp.*, *et Rom.* 8, *lect.* 5, *princ.*, *et Heb.* 6, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. 20, 8: *Voca operarios, et redde illis mercedem suam.* Sed quaelibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est, quaest. 55, art. 2. Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

2. Praeterea, Apostolus dicit 1 ad Corinth. 3, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem.* Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat; quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Dom. (serm. 9, cap. 3, et serm. 49 de Temp., vers. fin.), *omnia saeva et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo charitas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Praeterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiae, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi quam charitas.

Sed contra est quod Dominus, Joan. 14, 21, dicit: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum.* Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes charitatem.

Concl. Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maxime fit voluntarium, et praecipue ad beatitudinem ordinatur) quam per alias virtutes, operis meritorii principium existit.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis accipi potest (art. 1 hujus quaest.), humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae caeteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit: primo enim consideran-

dum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (1) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum (2) actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem, ut ex supra dictis patet (quaest. 9, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter: uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima; *magna enim operatur, si est*, ut Gregorius dicit in quadam homilia (30 in Evang., parum a princip.). Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate haec operetur, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

ARTICULUS V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. — (3 *part.*, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*, *et* 2, *dist.* 17, *art.* 4, *ad* 6; *et* 3, *dist.* 19, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 149, *et* 150, *et Ver. qu.* 19, *art.* 6, *et* 7, *corp.*, *et Joan.* 10, *lect.* 4, *et Ephes.* 2, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in praef. psal. 31, aliquant. ante med.), *fides meretur justificationem.* Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Praeterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Praeterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiae repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. 4, 4: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Concl. Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiae nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eo quod gratia non sit eorum finis, sed principium; nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.

Respondeo dicendum, quod donum gratiae considerari potest dupliciter: uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae, quia, ut ad Rom. 11, 9, Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.*

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturae, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est, qu. 109. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, jam non erit prima.

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, in lib. 1 Retract. (cap. 23, post med.), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est, qu. 113, art. 4.

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine* (Job 14, 4).

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiae, et de dono humano.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. — (2, *dist.* 27, *art.* 6, *et* 3, *dist.* 10, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.*, *et art.* 4, *qu.* 3, *ad* 5, *et* 4, *dist.* 45, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 1, *corp.*, *et* 1, *Tim.* 4, *lect.* 2, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ho-

(1) Ita cum. cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolai, *per quam*.
(2) Ita cod. praedictu , et edit. Pat. 1712. Al., *eorum*.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *rei veritas*.

mo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud Matth. 9: *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem!* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Praeterea, orationes justorum non sunt vacuae, sed efficaces, secundum illud Jac. ult., 16: *Multum valet deprecatio justi assidua.* Sed ibidem praemittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Praeterea, Lucae 16, 9, dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quaest., et quaest. 109, art. 5. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 15, 1: *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Concl. Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quae soli Christo tamquam capiti ecclesiae sic data est, ut non tantum sibi, sed etiam aliis vitam aeternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. 1 et 4 huj. qu.), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae, et auctor salutis humanae, secundum illud ad Hebr. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiae ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiae; meritum autem condigni innititur justitiae; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum justitiam; secundum illud Danielis 9, 18: *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae, quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. — (3, *dist.* 27, *art.* 4, *ad* 3, *et Hebr.* 6, *lect.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod juste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius a Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1 super haec verba Psalmistae), quam quod reparetur post lapsum, secundum illud psalmi 70, 9: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Praeterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Praeterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus qu., et qu. 109, art. 5. Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem.... omnes justitiae ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Concl. Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinae gratiae; quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum; unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiae usque ad haec non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedi-

mentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiae innitatur per modum meriti, sed solum misericordiae.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiae a justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam aeternam nisi per actum finalis gratiae, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus quam actus praecedentes, propter aegritudinis oppressionem.

Unde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam aeternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel charitatis. — (2, *dist.* 27, *art.* 5, *dist.* 20, *art.* 2, *qu.* 3, *corp.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel charitatis. Cum enim aliquis receperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces; sicut de quibusdam dicitur Matth. 6, 2: *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiae, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud praemium, quod est inconveniens.

2. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4 huj. qu.). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Praeterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim 2 ad Timoth. 1, 12: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Epist. Joan. (implic. tract. 5, ante med.), quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ergo augmentum charitatis vel gratiae cadit sub merito.

CONCL. Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam aeternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiae et charitatis augmentum mereri dicendum est.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 6, et 7 hujus qu., illud cadit sub merito *condigni*, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiae, secundum illud Prov. 4, 18: *Justorum semita quasi lux splendens, procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito *condigni.*

Ad primum ergo dicendum, quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

ARTICULUS IX.

Utrum homo possit perseverantiam mereri. (4, *dist.*, 45, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent; alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis Dominicae, ut Augustinus exponit in libro de Bono perseverantiae, cap. 2 et 17. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Praeterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam aeternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Praeterea, majus est augmentum gratiae quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiae, ut supra dictum est (art. praec.). Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est, quod omne quod quis meretur,

a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Concl. Cum perseverantia viae non sit effectus gratiae, sed causa potius et principium, eo quod sit quaedam conservatio et continua creatio gratiae; manifestum est nos perseverantiam viae non mereri, sed illam solum quae perseverantia gloriae dicitur.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8 praec.), illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Joan. 9, 31: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (tractat. 44, in Joan., a med.); alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori;* ut dicitur Luc. 18, 13. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viae, ratione praedicta (in corp. articuli).

Et similiter dicendum, est ad tertium de augmento gratiae, ut per praedicta patet (ibid. et art. praeced.).

ARTICULUS X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito. (2-2, *quaest.* 121, *art.* 5, *ad* 4.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium justitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiae, ut patet Deut. 28. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Praeterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. 1, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos,* etc.; ubi Glossa (Gregorii, lib. 18 Moral., cap. 4, ante med.), dicit, quod *benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit*; et Ezech. 29, 18 dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei,* et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Praeterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis, sicut patet de Sodomitis, Genes. 19. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est, quod illa quae cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccle. 9, 2: *Universa eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Concl. Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam aeternam perducimur, utilia sunt, sicuti simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directe sub merito cadunt: prout vero secundum se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est praemium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum *simpliciter*, aliud *secundum quid.* Bonum hominis *simpliciter* est ultimus finis ejus, secundum illud Psalm. 72, 27: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est;* et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem *secundum quid* et non *simpliciter* hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est *secundum quid* bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito *simpliciter*, sed *secundum quid.*

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam; et intantum sunt *simpliciter* bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in psalmo 33, 2: *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi (Psal. 36, 25): *Non vidi justum derelictum,* etc.

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid; inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente; ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum justitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est, art. 3 et 6 hujus quaest., ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet

interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum lib. 4, cap. 2, *in illis temporalibus promissis figurae fuerant futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum, quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, praecipue quantum ad regem Babylonis: qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt poenae, sed magis medicinae, ut supra dictum est, qu. 87, art. 8.

Ad quartum dicendum, quod omnia aeque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem; quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

PRIMAE

SECUNDAE PARTIS

FINIS.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUAE CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE PRIMAE SECUNDÆ SUMMAE THEOLOGICAE.

Prologus. . . . . pag. 1

QUAESTIO I.

De ultimo fine in communi.

Art. 1. Utrum homini conveniat agere propter finem. » *ibid.*
2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae . . . . » 2
3. Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine. » *ibid.*
4. Utrum sit aliquis finis ultimus humanae vitae. » 3
5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. . . . . » 4
6. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. . » 5
7. Utrum idem sit ultimus finis omnium hominum. » *ibid.*
8. Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant. . . . . » 6

QUAESTIO II.

De beatitudine hominis, in quibus consistat.

Art. 1. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis. » *ibid.*
2. Utrum consistat in honoribus . . . . . . » 7
3. Utrum in fama sive gloria. . . . . » 8
4. Utrum in potestate . . . . » *ibid.*
5. Utrum in aliquo corporis bono. . . . . . » 9
6. Utrum in voluptate. . . . . » 10
7. Utrum in aliquo bono animae. . . . . . » *ibid.*
8. Utrum in aliquo bono creato. . . . . . . » 11

QUAESTIO III.

De beatitudine, quid sit.

Art. 1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. . . . » 12
2. Utrum, si est aliquid creatum, sit operatio. . . » *ibid.*
3. Utrum sit operatio sensitivae partis aut intellectivae tantum. . . . . » 13
4. Utrum, si est intellectivae, sit operatio intellectus an voluntatis. . . . . » 14
5. Utrum, si est operatio intellectus, sit operatio intellectus speculativi, aut practici. . . . . . » 15
6. Utrum, si est operatio intellectus speculativi, consistat in speculatione scientiarum speculativarum. » 16
7. Utrum sit in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. . . . . » *ibid.*
8. Utrum sit in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur. . . . . » 17

QUAESTIO IV.

De his quae exiguntur ad beatitudinem.

Art. 1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. » 18
2. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio . . . . » *ibid.*
3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio. » 19
4. Utrum requiratur rectitudo voluntatis. . . . » 20
5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. » *ibid.*
6. Utrum requiratur ad eam perfectio corporis. . » 21
7. Utrum requirantur ad eam aliqua exteriora bona. » 22
8. Utrum requiratur ad eam societas amicorum. . » 23

QUAESTIO V.

De adeptione beatitudinis.

Art. 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem. . » *ibid.*
2. Utrum unus homo possit esse beatior alio. . . » 24
3. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. . » *ibid.*
4. Utrum beatitudo habita possit amitti. . . . » 25
5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem . . . . » 26
6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturae. . . . . pag. 27
7. Utrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. . » *ibid.*
8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem. . . » 28

QUAESTIO VI.

De voluntario et involuntario.

Art. 1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium . . . . » 29
2. Utrum inveniatur in animalibus brutis. . . . » 30
3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. » 31
4. Utrum violentia voluntati possit inferri. . . » *ibid.*
5. Utrum violentia causet involuntarium. . . . » 32
6. Utrum metus causet involuntarium simpliciter. » *ibid.*
7. Utrum concupiscentia causet involuntarium. . » 33
8. Utrum ignorantia causet involuntarium. . . » 34

QUAESTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Art. 1. Utrum circumstantia sit accidens actus humani, vel quid sit. . . . . » 35
2. Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo. . . . . » *ibid.*
3. Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in 3 Ethicorum. . . . . » 36
4. Utrum sint principales circumstantiae propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in 3 Ethicorum. . . . . » 37

QUAESTIO VIII.

De voluntate quorum sit ut volitorum.

Art. 1. Utrum voluntas sit tantum boni. . . . . » *ibid.*
2. Utrum voluntas sit tantum finis, an eorum quae sunt ad finem. . . . . » 38
3. Utrum voluntas, si est eorum quae sunt ad finem, uno actu moveatur in finem, et in ea quae sunt ad finem. . . . . » 39

QUAESTIO IX.

De motivo voluntatis.

Art. 1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. . » *ibid.*
2. Utrum ab appetitu sensitivo. . . . . . . » 40
3. Utrum moveat seipsam. . . . . » 41
4. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. » *ibid.*
5. Utrum moveatur a corpore caelesti. . . . . » 42
6. Utrum moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio. . . . . » 43

QUAESTIO X.

De modo quo voluntas movetur.

Art. 1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. » *ibid.*
2. Utrum moveatur de necessitate a suo objecto. » 44
3. Utrum moveatur de necessitate ab inferiori appetitu. . . . . » 45
4. Utrum moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XI.

De fruitione quae est actus voluntatis.

Art. 1. Utrum frui sit actus appetitivae potentiae. » 46

Art. 2. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis. . . . . . pag. 47
3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. . . . » *ibid.*
4. Utrum sit solum finis habiti. . . . . » 48

QUAESTIO XII.

De intentione, quae est actus voluntatis.

Art. 1. Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis . . . . » *ibid.*
2. Utrum sit tantum ultimi finis. . . . . . » 49
3. Utrum aliquis possit simul duo intendere. . . » *ibid.*
4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. . . . . . . » 50
5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus. . » *ibid.*

QUAESTIO XIII.

De electione quae est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

Art. 1. Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis. . » 51
2. Utrum electio conveniat brutis animalibus. . » 52
3. Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis . . » *ibid.*
4. Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur . . . . » 53
5. Utrum electio sit solum possibilium. . . . . » *ibid.*
6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere. » 54

QUAESTIO XIV.

De consilio, quod praecedit electionem.

Art. 1. Utrum consilium sit inquisitio . . . . » *ibid.*
2 Utrum consilium sit de fine, vel solum de iis quae sunt ad finem. . . . . » 55
3. Utrum consilium sit solum de iis quae a nobis aguntur. . . . . » *ibid.*
4. Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur . . . . » 56
5. Utrum procedat ordine resolutorio. . . . . » 57
6. Utrum consilium procedat in infinitum. . . » *ibid.*

QUAESTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quae sunt ad finem.

Art. 1. Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis . . . . » 58
2. Utrum conveniat brutis animalibus . . . . » *ibid.*
3. Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem. . . . . » 59
4. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

Art. 1. Utrum uti sit actus voluntatis. . . . . » 60
2. Utrum conveniat brutis animalibus. . . . . » *ibid.*
3. Utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis. . . . . » 61
4. Utrum usus praecedat, vel sequatur electionem. » *ibid.*

QUAESTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate.

Art. 1. Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis. . . . . » 62
2 Utrum imperare pertineat ad bruta animalia. » 63
3. Utrum imperium praecedat usum vel e converso. » *ibid.*
4. Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi. . . . . » 64
5. Utrum actus voluntatis imperetur. . . . . » *ibid.*
6. Utrum actus rationis imperetur. . . . . . » 65
7. Utrum actus appetitus sensitivi imperetur. . . » *ibid.*
8 Utrum actus animae vegetabilis imperetur. . . » 66
9. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur . . . . » 67

QUAESTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali.

Art. 1. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala . . . . pag. 67
2. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. . . . . » 68
3. Utrum hoc habeat ex circumstantia. . . . . » 69
4. Utrum hoc habeat ex fine. . . . . » *ibid.*
5. Utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. . . . . » 70
6. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. . . . . » 71
7. Utrum species, quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso . . . . » *ibid.*
8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem . . . . » 72
9 Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum . . . . » 73
10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali. . . . . . » *ibid.*
11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali. . . . . » 74

QUAESTIO XIX.

De bonitate et malitia humanorum actuum interioris voluntatis.

Art. 1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto. . . . . » 75
2 Utrum dependeat ex solo objecto. . . . . » *ibid.*
3. Utrum dependeat ex ratione. . . . . . . » 76
4. Utrum dependeat ex lege aeterna. . . . . » *ibid.*
5. Utrum ratio errans obliget. . . . . . . » 77
6. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. . . . . » 78
7. Utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. . . . » 79
8. Utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione . . . . » *ibid.*
9 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. . . . . . . » 80
10. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc quod sit bona . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum.

Art. 1. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. . . . . » 82
2. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis. . . . . . » *ibid.*
3. Utrum bonitas et malitia sit eadem interioris et exterioris actus . . . . » 83
4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitia supra actum interiorem. . . . . » *ibid.*
5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum. . . . » 84
6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. . . . . » 85

QUAESTIO XXI.

De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae.

Art. 1. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. » *ibid.*
2. Utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. » 86
3. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti. . » 87
4. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XXII.

De passionibus animae in generali.

Art. 1. Utrum aliqua passio sit in anima. . . pag. 88
2. Utrum magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva. . . . . " 89
3. Utrum magis sit in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntas. . . . . . " 90

QUAESTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem.

Art. 1. Utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. . . " *ibid.*
2. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali. . . . . " 91
3. Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium . . . . " 92
4. Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem. " *ibid.*

QUAESTIO XXIV.

De bono et malo circa passiones animae.

Art. 1. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. . . . . " 93
2. Utrum omnis passio animae sit mala moraliter. " 94
3. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. . . . . " *ibid.*
4. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie . . . . " 95

QUAESTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem.

Art. 1. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso. . . . . " 96
2. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. " *ibid.*
3. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis. " 97
4. Utrum istae quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes et timor, sint principales passiones " 98

QUAESTIO XXVI.

De passionibus animae in speciali, et primo de amore.

Art. 1. Utrum amor sit in concupiscibili . . . . " 99
2. Utrum amor sit passio. . . . . " *ibid.*
3. Utrum amor sit idem quod dilectio. . . . . " 100
4. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae. . . . . " *ibid.*

QUAESTIO XXVII.

De causa amoris.

Art. 1. Utrum bonum sit sola causa amoris. . . . " 101
2. Utrum cognitio sit causa amoris. . . . . . " *ibid.*
3. Utrum similitudo sit causa amoris. . . . . " 102
4. Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris. . . . . " 103

QUAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

Art. 1. Utrum unio sit effectus amoris . . . . . " *ibid.*
2. Utrum mutua inhaesio sit ejus effectus. . . . " 104
3. Utrum extasis sit ejus effectus. . . . . . " 105
4. Utrum zelus sit ejus effectus. . . . . . . " *ibid.*
5. Utrum amor sit passio laesiva amantis. . . . " 106
6. Utrum amor sit causa omnium, quae amans agit. " *ibid.*

QUAESTIO XXIX.

De odio.

Art. 1. Utrum causa et objectum odii sit malum. . " 107
2. Utrum odium causetur ex amore. . . . . . " *ibid.*
3. Utrum odium sit fortius quam amor. . . . " 108
4. Utrum aliquis possit habere odio seipsum. . . " *ibid.*

Art. 5. Utrum aliquis possit habere odio veritatem. pag 109
6. Utrum aliquid possit haberi odio in universali. " *ibid.*

QUAESTIO XXX.

De concupiscentia.

Art. 1. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo . . . . " 110
2. Utrum concupiscentia sit passio specialis . . " *ibid.*
3. Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales. . . . . " 111
4. Utrum concupiscentia sit infinita. . . . . " 112

QUAESTIO XXXI.

De delectatione secundum se.

Art. 1. Utrum delectatio sit passio. . . . . . . " 113
2. Utrum delectatio sit in tempore . . . . . . " *ibid.*
3. Utrum differat a gaudio. . . . . " 114
4. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo . . " *ibid.*
5. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus . . . . " 115
6. Utrum delectationes tactus sint majores el delectationibus quae sunt secundum alios sensusc. . . " 116
7. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis. . . " 117
8. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria. " *ibid.*

QUAESTIO XXXII.

De causa delectationis.

Art. 1. Utrum operatio sit causa propria delectationis. " 118
2. Utrum motus sit causa delectationis. . . . . " *ibid.*
3. Utrum spes et memoria sint causa delectationis. " 119
4. Utrum tristitia sit causa delectationis . . . " 120
5. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis . . . . " *ibid.*
6. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis. " 121
7. Utrum similitudo sit causa delectationis. . . " *ibid.*
8. Utrum admiratio sit causa delectationis. . . . " 122

QUAESTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

Art. 1. Utrum delectationis sit dilatare. . . . . " 123
2. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium . . . . " *ibid.*
3. Utrum delectatio impediat usum rationis . . " 124
4. Utrum delectatio perficiat operationem. . . . " 125

QUAESTIO XXXIV.

De bonitate et malitia delectationum.

Art. 1. Utrum omnis delectatio sit mala. . . . . " *ibid.*
2. Utrum omnis delectatio sit bona. . . . . . " 126
3. Utrum aliqua delectatio sit optima. . . . " 127
4. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. . . . . " *ibid.*

QUAESTIO XXXV.

De tristitia, seu dolore secundum se.

Art. 1. Utrum dolor sit passio animae. . . . . . " 128
2. Utrum tristitia sit idem quod dolor. . . . " 129
3. Utrum tristitia seu dolor sit contraria delectationi. . . . . " *ibid.*
4. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur . . . . " 130
5. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria . . . . " 131
6. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. . . . . " 132
7. Utrum dolor exterior sit major quam interior. " 133
8. Utrum sint tantum quatuor species tristitiae. . " *ibid.*

QUAESTIO XXXVI.

De causis tristitiae seu doloris.

Art. 1. Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum. . . . . pag. 134
2. Utrum concupiscentia sit causa doloris. . . . » 135
3. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris. . » 136
4. Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris. . . . . . , ... » ibid.

QUAESTIO XXXVII.

De effectibus doloris, seu tristitiae.

Art. 1. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi. . » 137
2. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae, vel doloris. . . . . » ibid.
3. Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem . . . . » 138
4 Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones. . . . . » ibid.

QUAESTIO XXXVIII.

De remediis tristitiae, seu doloris.

Art. 1. Utrum dolor et tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. . . . . » 139
2. Utrum mitigetur per fletum. . . . . . » 140
3. Utrum mitigetur per compassionem amicorum. . » ibid.
4. Utrum per contemplationem veritatis. . . . » 141
5. Utrum per somnum et balnea. . . . . . » ibid.

QUAESTIO XXXIX.

De bonitate, et malitia tristitiae, seu doloris.

Art. 1. Utrum omnis tristitia sit mala. . . . . » 142
2. Utrum tristitia possit esse bonum honestum. . » ibid.
3. Utrum possit esse bonum utile. . . . . . » 143
4. Utrum dolor corporis sit summum malum. . » ibid.

QUAESTIO XL.

De passionibus irascibilis, et primo de spe et desperatione.

Art. 1. Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas . . . . » 144
2. Utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva. » 145
3. Utrum spes sit in brutis animalibus . . . . » ibid.
4. Utrum spes contrarietur desperatio. . . . . » 146
5. Utrum causa spei sit experientia . . . . . » ibid.
6. Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes. » 147
7. Utrum spes sit causa amoris. . . . . . » ibid.
8 Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat . . . . » 148

QUAESTIO XLI.

De timore secundum se.

Art. 1. Utrum timor sit passio animae. . . . . » ibid.
2. Utrum sit specialis passio. . . . . » 149
3. Utrum sit aliquis timor naturalis. . . . . » ibid.
4. De speciebus timoris. . . . . » 150

QUAESTIO XLII.

De objecto timoris.

Art. 1. Utrum objectum timoris sit bonum vel malum. » 151
2. Utrum malum naturae sit objectum timoris. . » ibid.
3. Utrum timor sit de malo culpae. . . . . . » 152
4. Utrum timor ipse timeri possit. . . . . . » ibid.
5. Utrum repentina magis timeantur. . . . . » 153
6. Utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur. . . . . » ibid.

QUAESTIO XLIII.

De causa timoris.

Art. 1. Utrum causa timoris sit amor. . . . . . » 154
2. Utrum causa timoris sit defectus. . . . . . » 155

QUAESTIO XLIV.

De effectibus timoris.

Art. 1. Utrum timor faciat contractionem. . . pag 155
2. Utrum faciat consiliativos. . . . . » 156
3. Utrum faciat tremorem. . . . . » ibid.
4. Utrum impediat operationem. . . . . . . » 157

QUAESTIO XLV.

De audacia.

Art. 1. Utrum audacia sit contraria timori. . . . » ibid.
2. Utrum audacia sequatur spem. . . . . . . » 158
3. De causa audaciae. . . . . » ibid.
4. De effectu audaciae. . . . . » 159

QUAESTIO XLVI.

De ira secundum se.

Art. 1. Utrum sit specialis passio. . . . . . . » 160
2 Utrum objectum irae sit bonum an malum » 161
3. Utrum ira sit in concupiscibili. . . . . . . » ibid.
4 Utrum ira sit cum ratione. . . . . . . » 162
5. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. » ibid.
6. Utrum ira sit gravior quam odium. . . . . » 163
7. Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia. » ibid.
8. Utrum fel, mania et furor sint species irae. » 164

QUAESTIO XLVII.

De causa effectiva irae, et de remediis ejus.

Art. 1. Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur. . . . . » 165
2. Utrum sola parvipensio. vel despectio sit motivum irae. . . . . » ibid.
3. Utrum excellentia irascentis sit causa irae . . . » 166
4. Utrum defectus hominis sit causa quod contra eum aliquis irascatur. . . . . » ibid.

QUAESTIO XLVIII.

De effectibus irae.

Art. 1. Utrum ira causet delectationem. . . . . » 167
2. Utrum maxime causet fervorem in corde. . . » ibid.
3. Utrum maxime impediat rationis usum. . . . » 168
4. Utrum causet taciturnitatem. . . . . » 169

QUAESTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam.

Art. 1. Utrum habitus sit qualitas. . . . . . . » 170
2. Utrum habitus sit determinata species qualitatis. » ibid.
3. Utrum habitus importet ordinem ad actum. . » 172
4. Utrum sit necessarium esse habitum. . . . . » ibid.

QUAESTIO L.

De subjecto habituum.

Art. 1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. . . . » 173
2. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. » 174
3. Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. . . . . » 175
4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. . » ibid.
5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. . . . » 176
6. Utrum in Angelis sit aliquis habitus. . . . . » 177

QUAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

Art. 1. Utrum aliquis habitus sit a natura . . . . » 178
2. Utrum aliquis habitus causetur ex actibus. . . » 179
3. Utrum per unum actum possit generari habitus. » ibid.
4. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo. » 180

QUAESTIO LII.

De augmento habituum.

Art. 1. Utrum habitus augeantur. . . . . . pag. 181
2. Utrum habitus augeantur per additionem. . » 182
3. Utrum quilibet actus augeat habitum. . . . » 183

QUAESTIO LIII.

De corruptione et diminutione habituum.

Art. 1. Utrum habitus corrumpi possit . . . . . » 184
2. Utrum habitus possit diminui. . . . . . » 185
3. Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LIV.

De distinctione habituum.

Art. 1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia . . . . » 186
2. Utrum habitus distinguantur secundum objecta. » 187
3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. . . . . » *ibid.*
4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. . . . . » 188

QUAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias.

Art. 1. Utrum virtus humana sit habitus. . . . . » 189
2. Utrum virtus humana sit habitus operativus. . » *ibid.*
3. Utrum virtus humana sit habitus bonus. . . » 190
4. Utrum virtus convenienter definiatur. . . . » *ibid.*

QUAESTIO LVI.

De subjecto virtutis.

Art. 1. Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subjecto. . . . . » 192
2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. . . . . » *ibid.*
3. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. » *ibid.*
4. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis. . . . . » 193
5. Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subjectum virtutis . . . . » 194
6. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis. » 195

QUAESTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium.

Art. 1. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. . . . . » 196
2. Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus. » *ibid.*
3. Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. » 197
4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. . » 198
5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini . » *ibid.*
6. Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctae prudentiae. . . . . » 199

QUAESTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

Art. 1. Utrum omnis virtus sit moralis. . . . . » 200
2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. » 201
3. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem. . . . . » *ibid.*
4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. . . . . » 202
5. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali. » 203

QUAESTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones.

Art. 1. Utrum virtus moralis sit passio. . . . . » 204
2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. pag. 204
3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia . » 205
4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. » 206
5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem.

Art. 1. Utrum sit una tantum virtus moralis. . . » 207
2. Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones. » *ibid.*
3. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis. . . . . » 208
4. Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales. . . . . » 209
5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus.

Art. 1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales. . . . . » 211
2. Utrum sint quatuor virtutes cardinales. . . . » *ibid.*
3. Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae . . . . » 212
4. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. . . . . » 213
5. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares. . . . . » 214

QUAESTIO LXII.

De virtutibus theologicis.

Art. 1. Utrum sint aliquae virtutes theologicae. . . » 215
2. Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. . . . . » *ibid.*
3. Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicae . . . . » 216
4. Utrum fides sit prior spe, et spes charitate. . » 217

QUAESTIO LXIII.

De causa virtutum.

Art. 1. Utrum virtus insit nobis a natura. . . . » *ibid.*
2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. . . . . » 218
3. Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. . . . . » 219
4. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa. » *ibid.*

QUAESTIO LXIV.

De medio virtutum.

Art. 1. Utrum virtutes morales sint in medio. . . » 220
2. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis . . . . » 221
3. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. » *ibid.*
4. Utrum virtutes theologicae consistant in medio. » 222

QUAESTIO LXV.

De connexione virtutum.

Art. 1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae . . . . » 223
2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. » 224
3. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus. . . . . » 225
4. Utrum fides et spes possint esse sine charitate. » 226
5. Utrum charitas possit esse sine fide et spe . . » *ibid.*

QUAESTIO LXVI.

De aequalitate virtutum.

Art. 1. Utrum virtus possit esse major vel minor . » 227

Art. 2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales. . . . . pag. 228
3. Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus . . . . » 229
4. Utrum justitia sit praecipua inter virtutes morales. » ibid.
5. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales. . . . . » 230
6. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas . . . . » 231

QUAESTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam.

Art. 1. Utrum virtutes morales remaneant post hanc vitam . . . . » 232
2. Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam . . . . » 233
3. Utrum fides maneat post hanc vitam . . . » ibid.
4. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriae . » 234
5. Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. » 235
6. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria . . . . » 236

QUAESTIO LXVIII.

De donis.

Art. 1. Utrum dona differant a virtutibus. . . . » ibid.
2. Utrum dona homini sint necessaria ad salutem. » 238
3. Utrum dona Spiritus sancti sint habitus . . . » 239
4. Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. . . . . » ibid.
5. Utrum dona Spiritus sancti sint connexa. . . » 240
6. Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria. » 241
7. Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae. . . . . » 242
8. Utrum virtutes sint praeferendae donis. . . . » 243

QUAESTIO LXIX.

De beatitudinibus.

Art. 1. Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis . . . . » ibid.
2. Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinibus ad hanc vitam pertineant . . . . » 244
3. Utrum convenienter enumerentur beatitudines . » 245
4. Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur . . . . » 246

QUAESTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti.

Art. 1. Utrum fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. 5, sint actus. . . . . . » 247
2. Utrum fructus a beatitudinibus differant . . . » 248
3. Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. . . . . » ibid.
4. Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis. . . . . » 250

QUAESTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se.

Art 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. . . . . » ibid.
2. Utrum vitium sit contra naturam . . . . . » 251
3. Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus. . » 252
4. Utrum peccatum simul possit esse cum virtute. » ibid.
5. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus . . » 253
6. Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. . . . . » 254

QUAESTIO LXXII.

De distinctione peccatorum.

Art. 1. Utrum peccata differant specie secundum objecta . . . . » 255
2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. . . . . » 256
3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. . . . . » ibid.
Art. 4. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum in seipsum, et in proximum. pag. 257
5. Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem. . . . . » 258
6. Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie. . . . . » 259
7. Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis . . . . » 260
8. Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum. . . . . » ibid.
9. Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias . . . . » 261

QUAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem.

Art. 1. Utrum omnia peccata sint connexa. . . . » 262
2. Utrum omnia peccata sint paria. . . . . . » ibid.
3. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta. . . . . » 263
4. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. . . . » 264
5. Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia. . . . . » ibid.
6. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. . . . . » 265
7. Utrum circumstantia aggravet peccatum . . . » 266
8. Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum. . . . . » 267
9. Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personae in quam peccatur. . . . . . » 268
10. Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum. . . . . » ibid

QUAESTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum.

Art. 1. Utrum voluntas sit subjectum peccati . . . » 269
2. Utrum sola voluntas sit subjectum peccati . . » 270
3. Utrum in sensualitate possit esse peccatum . . » ibid.
4. Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale. . . . . » 271
5. Utrum peccatum possit esse in ratione . . . » ibid.
6. Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione . . . . » 272
7. Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori. . . . . » 273
8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale . . . . » 274
9. Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium. . . . . » 275
10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsum . . . . » ibid.

QUAESTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali.

Art. 1. Utrum peccatum habeat causam. . . . . » 276
2. Utrum peccatum habeat causam interiorem . . » 277
3. Utrum peccatum habeat causam exteriorem. . » 278
4. Utrum peccatum sit causa peccati . . . . . » ibid.

QUAESTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali.

Art. 1. Utrum ignorantia possit esse causa peccati . » 279
2. Utrum ignorantia sit peccatum . . . . . . » 280
3. Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato. . » ibid.
4. Utrum ignorantia diminuat peccatum . . . . » 281

QUAESTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

Art. 1 Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi . . . . » 282
2. Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam. . . . . » 283
3. Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate. . . . . » 284

Art. 4. Utrum amor sui sit principium omnis peccati. pag. 285
5. Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae . . . . » ibid.
6. Utrum peccatum allevietur propter passionem . » 286
7. Utrum passio totaliter excuset a peccato . . . » 287
8. Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale. . . . . » 288

QUAESTIO LXXVIII.

De causa peccati quae est malitia.

Art. 1. Utrum aliquis peccet ex certa malitia . . . » ibid.
2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. . . . . » 289
3. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. . . . . » 290
4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione . . . . » ibid.

QUAESTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati.

Art. 1. Utrum Deus sit causa peccati. . . . . . » 291
2. Utrum actus peccati sit a Deo . . . . . . » 292
3. Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis . . . . » 293
4. Utrum excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excaecatur et obduratur. . » ibid.

QUAESTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli.

Art. 1. Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi . . . . » 294
2. Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando. . . . . » 295
3. Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. . . . . » 296
4. Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. . . . . » ibid.

QUAESTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis.

Art. 1. Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros. . . . . . » 297
2. Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros. . » 298
3. Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines. . . . . » 299
4. Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum. . . » ibid.
5. Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. . . . . » 300

QUAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

Art. 1. Utrum originale peccatum sit habitus . . . » 301
2. Utrum in uno homine sint multa originalia peccata. . . . . » ibid.
3. Utrum originale peccatum sit concupiscentia. . » 302
4. Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus . . . . » 303

QUAESTIO LXXXIII.

De subjecto originalis peccati.

Art. 1. Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima. . . . . » ibid.
2. Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animae quam in potentiis . . . . » 304
3. Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. . . . . . » 305
4. Utrum praefatae potentiae sint magis infectae quam aliae . . . . » 306

QUAESTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est.

Art. 1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum pag. ibid.
2. Utrum superbia sit initium omnis peccati . . . » 307
3. Utrum praeter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quae dici debeant capitalia . . » 308
4. Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia. . . . . » ibid.

QUAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati.

Art. 1. Utrum peccatum diminuat bonum naturae. . » 309
2. Utrum totum bonum humanae naturae possit auferri per peccatum. . . . . » 310
3. Utrum convenienter ponantur vulnera naturae ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia. . . . . » 311
4. Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati . . . . » 312
5. Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati . . . . » ibid.
6. Utrum mors et alii defectus sint naturales homini. » 313

QUAESTIO LXXXVI.

De macula peccati.

Art. 1. Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima. » 314
2. Utrum macula maneat in anima post actum peccati. » 315

QUAESTIO LXXXVII.

De reatu poenae.

Art. 1. Utrum reatus poenae sit effectus peccati . . » ibid.
2. Utrum peccatum possit esse poena peccati . . » 316
3. Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae . . . . » 317
4. Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem . . . . » ibid.
5. Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae . . . . » 318
6. Utrum reatus poenae remaneat post peccatum . » 319
7. Utrum omnis poena sit propter aliquam culpam. » ibid.
8. Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius. . » 320

QUAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali et mortali.

Art. 1. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale . . . . » 321
2. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. . . . . » 322
3. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale. » 323
4. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale . » 324
5. Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale. . . . . » ibid.
6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. . » 325

QUAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

Art. 1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima . . . . » 326
2. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, foenum et stipulam designentur . . . . . . » ibid.
3. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. . . . . » 327
4. Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. . . . . » 328
5. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. . . . . » 329
6. Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. . . . . » ibid.

QUAESTIO XC.

De legibus.

Art. 1. Utrum lex sit aliquid rationis. . . . . pag. 330
2. Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune. » 331
3. Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis. . . . » *ibid.*
4. Utrum promulgatio sit de ratione legis . . . » 332

QUAESTIO XCI.

De legum diversitate.

Art. 1. Utrum sit aliqua lex aeterna. . . . . . . » *ibid.*
2. Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis. . . » 333
3. Utrum sit aliqua lex humana. . . . . . » 334
4. Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam . . . . » *ibid.*
5. Utrum lex divina sit una tantum . . . . . » 335
6. Utrum sit aliqua lex fomitis . . . . » 336

QUAESTIO XCII.

De effectibus legis.

Art. 1. Utrum effectus legis sit facere homines bonos. » 337
2. Utrum legis actus convenienter assignentur. . » *ibid.*

QUAESTIO XCIII.

De lege aeterna.

Art. 1. Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens . . . . » 338
2. Utrum lex aeterna sit omnibus nota. . . . » 339
3. Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur. . . » *ibid.*
4. Utrum necessaria et aeterna subjiciantur legi aeternae . . . . » 340
5. Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae. . . . . » 341
6. Utrum omnes res humanae subjiciantur legi aeternae. . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XCIV.

De lege naturali.

Art. 1. Utrum lex naturalis sit habitus. . . . . » 342
2. Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum. . . . . » 343
3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae . . . . » 344
4. Utrum lex naturae sit una apud omnes. . . » *ibid.*
5. Utrum lex naturae mutari possit. . . . . » 345
6. Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri . . . . » 346

QUAESTIO XCV.

De lege humana.

Art. 1. Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus . . . . » 347
2. Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. . . . . » 348
3. Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat. . . . . » *ibid.*
4. Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum . . . . » 349

QUAESTIO XCVI.

De potestate legis humanae.

Art. 1. Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari. . . . . » 350
2. Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. . . . . » 351
3. Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum . . . . » *ibid.*
4. Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae . . . . » 352
5. Utrum omnes subjiciantur legi. . . . . . » 353
6. Utrum ei qui subditur legi, liceat praeter verba legis agere . . . . » *ibid.*

QUAESTIO XCVII.

De mutatione legum.

Art. 1. Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo. pag. 354
2. Utrum lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius . . . . » 355
3. Utrum consuetudo possit obtinere vim legis. . » *ibid.*
4. Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare. . . . . » 356

QUAESTIO XCVIII.

De lege veteri.

Art. 1. Utrum lex vetus fuerit bona . . . . . . » 357
2. Utrum lex vetus fuerit a Deo. . . . . . . » 358
3. Utrum lex vetus data fuerit per Angelos. . . » *ibid.*
4. Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judaeorum . . . . » 359
5. Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem. . . . . » 360
6. Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi . . . . » 361

QUAESTIO XCIX.

De praeceptis veteris legis.

Art. 1. Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum . . . . » *ibid.*
2. Utrum lex vetus contineat praecepta moralia. . » 362
3. Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia. . . . . » 363
4. Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia, sint etiam praecepta judicialia . . . . . » *ibid.*
5. Utrum aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri, praeter moralia, judicialia et caeremonialia. » 364
6. Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes . . . . » 365

QUAESTIO C.

De praeceptis moralibus veteris legis.

Art. 1. Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. . . . . » 366
2. Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum . . . . » *ibid.*
3. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. . . . » 367
4. Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur . . . . » 368
5. Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur . . . . » 369
6. Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi . . . . » 370
7. Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur. . . . . » 371
8. Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia. . » 372
9. Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis. » 373
10. Utrum modus charitatis cadat sub praecepto divinae legis. . . . . » 374
11. Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum. . . . . » 375
12. Utrum praecepta moralia veteris legis justificarent . . . . » 376

QUAESTIO CI.

De praeceptis caeremonialibus secundum se.

Art. 1. Utrum ratio praeceptorum caeremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. . » 377
2. Utrum praecepta caeremonialia sint figuralia. . » 378
3. Utrum debuerint esse multa caeremonialia praecepta . . . . » *ibid.*
4. Utrum caeremoniae veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias . . . . » 379

QUAESTIO CII.

De caeremonialium praeceptorum causis.

Art. 1. Utrum caeremonialia praecepta habeant causam. pag. 380
2. Utrum praecepta caeremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum. . . . . . " 381
3. Utrum possit assignari conveniens ratio caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. . . . " *ibid.*
4. Utrum assignari possit certa ratio caeremoniarum quae ad sacra pertinent. . . . . . . " 385
5. Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit. . . . . " 389
6. Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum caeremonialium . . . . " 396

QUAESTIO CIII.

De duratione praeceptorum caeremonialium.

Art. 1. Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem. " 400
2. Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis . . . . " 401
3. Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi. . . . . " 402
4. Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali. . . . . " 403

QUAESTIO CIV.

De praeceptis judicialibus.

Art. 1. Utrum ratio praeceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. " 405
2. Utrum praecepta judicialia aliquid figurent. . " *ibid.*
3. Utrum praecepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant . . . . " 406
4. Utrum praecepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem. . . . . " 407

QUAESTIO CV.

De ratione judicialium praeceptorum.

Art. 1. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit . . . . " *ibid.*
2. Utrum convenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum. . " 409
3. Utrum judicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos. . . . . . . " 413
4. Utrum convenienter lex vetus praecepta ediderit circa domesticas personas. . . . . " 415

QUAESTIO CVI.

De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se.

Art. 1. Utrum lex nova sit lex scripta. . . . . " 416
2. Utrum lex nova justificet. . . . . " 417
3. Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi. . . . . " 418
4. Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi . . . . " *ibid.*

QUAESTIO CVII.

De comparatione legis novae ad veterem.

Art. 1. Utrum lex nova sit alia a lege veteri. . . " 419
2. Utrum lex nova legem veterem impleat. . . . " 421
3. Utrum lex nova in lege veteri contineatur " 422
4. Utrum lex nova sit gravior quam vetus. . . " *ibid.*

QUAESTIO CVIII.

De his quae continentur in lege nova.

Art. 1. Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere. . . . . . . " 423
2. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit. . . . . " 424
3. Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit . . . . " 425
4. Utrum convenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. . . . " 427

QUAESTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei.

Art. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. . . . . " 428
2. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. . . . . " 429
3. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. . . . . . " 430
4. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit. . . . . " 431
5. Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. . . . . " 432
6. Utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae . . . . pag. *ibid.*
7. Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. . . . . " 433
8. Utrum homo sine gratia possit non peccare. . " 434
9. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiae. . . . . " 435
10. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. . . . . " 436

QUAESTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

Art. 1. Utrum gratia ponat aliquid in anima. . . " *ibid.*
2. Utrum gratia sit qualitas animae. . . . . " 437
3. Utrum gratia sit idem quod virtus. . . . . " 438
4. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. . . . . " 439

QUAESTIO CXI.

De divisione gratiae.

Art. 1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. " 440
2. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. . . . . " *ibid.*
3. Utrum gratia convenienter dividatur in praevenienter et subsequentem. . . . . " 441
4. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. . . . . " 442
5. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. . . . . " 443

QUAESTIO CXII.

De causa gratiae.

Art. 1. Utrum solus Deus sit causa gratiae. . . " 444
2. Utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. . . . . . . " *ibid.*
3. Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. . . . " 445
4. Utrum gratia sit major in uno quam in alio. " 446
5. Utrum homo possit scire se habere gratiam. " *ibid.*

QUAESTIO CXIII.

De effectibus gratiae.

Art. 1. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum . . . . " 447
2. Utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. . . " 448
3. Utrum ad justifcationem impii requiratur motus liberi arbitrii. . . . . " 449
4. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei . . . . " *ibid.*
5. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. . . . . " 450
6. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. . . . . " 451
7. Utrum justificatio impii fiat in istanti, vel successive. . . . . " *ibid.*
8. Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. . . . . " 453
9. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei " 454
10. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum. " *ibid.*

QUAESTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Art. 1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. . " 455
2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. . . . . " 456
3. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno. . . . . . . " *ibid.*
4. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. . . " 457
5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. " 458
6. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. " *ibid.*
7. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. . . . . " 459
8. Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel charitatis. . . . . " 460
9. Utrum homo possit perseverantiam mereri. . " *ibid.*
10. Utrum temporalia bona cadant sub merito. " 461